JACQUES DERRIDA (n. 1930), filozof francez ce a influenţat în mod deosebit gîndirea contemporană; predă la Ecole des hautes etudes en sciences sociales. A încercat o „deconstrucţie" a metafizicii occidentale, redefinind statutul cuvîntului scris, raportul dintre literatură şi filozofie. De acelaşi autor: De la grammatologie (1967), L'Ecriture et la difference (1967), La Dissemination (1972), Glas (1974), L'Archeologie du frivole. Lire Condillac (1976), La carte poştale. De Socrate â Freud et au-delâ (1980), D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie (1983), Schibboleth -pour Paul Celan (1986), De l'esprit. Heidegger et la question (1987), Memoires - pour Paul de Mân (1988), Du droit â la philosophie (1990), Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais (1990), L'Autre cap (1991), Passions (1993), Politiques de l'amitie (1994), Force de loi (1994), Apories (1996), Cosmopolites de tous Ies pays, encore un effort! (1997), Adieu â Emmanuel Levinas (1997).
Contribuţia traducătorilor:
Bogdan Ghiu - Exordiu, capitolele 3 şi 5 Mihaela Cosma - capitolele 1, 2 şi 4
Jacques Derrida
Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail
du deuil et la nouvelle Internationale

Editura POLIROM
Iaşi, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
DERRIDA, JACQUES
Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului
şi noua Internaţională / Jacques Derrida; trad. de Bogdan Ghiu
şi Mihaela Cosma; pref.: Cornel Mihai Ionescu. - Iaşi: Polirom, 1999
256 p.; 21 cm.-(Plural M; 31)
Tit. orig. (fr.): Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale
ISBN: 973-683-294-5
I. Ghiu, Bogdan (trad.) II. Cosma, Mihaela (trad.) III. Ionescu, Cornel Mihai (pref.) CIP: 141.82 Printed in ROMÂNIA

Jacques Derrida

SPECTRELE LUI MARX

Starea datoriei, travaliul doliului si noua Internaţională

Traducere de Bogdan Ghiu şi Mihaela Cosma Prefaţă de Cornel Mihai Ionescu

POLIROM 1999

împletitura - Entrelacs - Geflecht

(Intre text şi note)

Cu adevărat „jucăuş şi ambiguu"[1] este titlul colocviului internaţional organizat în 1993 de Universitatea din California (Riverside). Ar fi inexact să spunem că acest titlu „stă la originea" cărţii lui Derrida, Spectrele lui Marx, pentru că am acredita astfel conceptul de „origine", unul din obiectele predilecte ale „deconstruc-ţiei". Recuperîndu-1, 1-am investi cu o eficienţă genezică de natură „seminală", întru totul metafizică, în plus, am rata ambiguitatea titlului ca titlu, reducîndu-1 la un „germen" a cărui polisemie poate fi recuperată si reapropriată fără rest de infailibilul mecanism teutonic al negativităţii dialectice numit Aufhebung. Altfel spus, am priva titlul de valenţa lui „rizomatică", prin care polisemia, reglată încă de rigorile „economiei restrînse", devine „diseminare" a semnificaţiei, produsă „în pură pierdere", conform principiului „economiei generale"[2]. Chiar si decizia „deconstructivă" că titlul ca titlu este „rizom" blochează suspensia lui semantică într-o accepţie care presupune „retezarea" (re-

cido), din pletora lui, a „efectului de germene". Titlul cărţii lui Derrida nu este „germinai" (Spectrul lui Marx), ci „rizomatic" (Spectrele lui Marx). Admiţînd că „arborele genealogic" al marxismului ar avea „originea" într-un „germen" hegelian[3], „răsturnarea" operată de Marx converteşte „originea" într-un mutant indecidabil, germen rizomatic sau rizom germinai, din care descinde seria simulacrelor de sinistră memorie: Lenin, Troţki, Stalin, Mao, Kim Ir Sen, Pol Pot. Tocmai presupusa „orga-nicitate" a „începutului" interzice proliferarea seriei, potrivit modelului mecanic al reproducerii indefinite a simulacrelor.

Toţi cei menţionaţi sînt clowni ai lui Marx, el însuşi antimimon al lui Hegel, dar nici unul nu este un simplu clon al lui (deşi clonajul, care presupune o origine mecanic-organică sau organic--mecanică, seamănă mult cu ceea ce, în cazul mutantului Marx, înseamnă „răsturnare" mecanică[4] a procesului organic de insemi-nare, gestaţie, naştere şi creştere organică, potrivit programului teleologic implicit). Aceasta nu înseamnă că în umiditatea caldă şi

complice a junglei anamite sau amazoniene (propice mai curînd „fantomelor", conform tipologiei lui Dali[5], de care, din păcate, Derrida nu a ţinut cont), pe „cărările luminoase" ale platourilor andine sau în pustiul Arabiei (al celei „pietroase", desigur, nu al celei „fericite") (favorabil spectrofaniilor), fără a fi „peren", n-ar mai putea lăstari „arborele genealogic" al marxismului. Cu sigu-ranţă nu, însă, în acea stranie şi atît de metafizică „interiorizare" şi sublimare prin Aufhebung a „deşertului în desert"[6], în forma „cenuşii absolute"[7].

Spiritul Jucăuş şi ambiguu" (joueur et ambigu) al titlului colocviului care a prilejuit apariţia unor Spectre ale lui Marx poate duce ambiguitatea şi ludicul pînă la ceea ce, în Diseminarea, Derrida numea „halucinaţia anagramatică". Aceasta nu înseamnă simpla abolire a lucidităţii critice şi a perspicacităţii hermeneutice, ci paroxismul metodic şi controlat al „calculului anagramatic" (singura formă de „calcul" în care Heidegger ar fi consimţit, poate, să recu-noască un act al „gîndirii esenţiale")[8]. In Ideologia germană, Marx (nume ce intră fatalmente în paronomază cu lat. merx, -cis, cu germ. Markt - „piaţă" şi Mark - „marcă, monedă", repere semantice ale domeniului în care personajul a dobîndit o dubioasă reputaţie) polemizează cu Max Stirner - pseudonim al lui Kaspar Schmi'dt, care trimite la Stirn (frunte) şi la toate nuanţele mobilităţii ei' expresive (de exemplu, die Stirn runzeln, „a încrunta sprîncenele") pe care Derrida le concentrează în „efectul de vizieră"[9], prezent în orice spectrofanie. „Critica" lui Stirner, autorul pseudonim al volumului cu fatală autoironie intitulat Unicul şi proprietatea sa (Der Einzige und sein Eigentum) (1845) este, în sens strict etimologic[10], o „înfruntare", după cum „înfruntarea" de către Marx a „sfintului Max", cum îî poreclise pe Stirner, o „con-fruntare" care complică relaţia celor doi ne(o)-hegelieni în forma convergenţei detestate, tăgăduite, dar inevitabile, spre o gemelaritate monstruoasă. „Istoria raporturilor" dintre Marx - un Max răsfrînt în „oglinda" (glace) numelui Hegel, pronunţat d la francaise, al cărui „îngheţ" (gel) a reţinut şi frisonul pe care „litera r" îl induce, spre nedumerirea lui Socrate, numelui grecesc al „oglinzii" [n] - şi Max (prenume „propriu" anagramatic, „pus în

abis" în numele „mutant"), altfel spus, istoria „efectului Ma(r)x" - „efect" cu simptome neglijabile pînă în zilele noastre - Haberma(rc)s -, este „încîlcită" (enchevetree) şi „supradeterminată"[12]. în textul diatribei sale din Ideologia germană, mutantul „împleteşte (entrelace) tot timpul" propriul discurs polemic cu „lungi citate" din opera „dogmaticului" hegelian[13].

„încîlcirea" raporturilor dintre fraţii anamorfotici şi „întreţeserea" prin care discursul „fiului rău" parazitează logosul „tatălui bun" pun în lumină distanţa dintre genealogia „seminală" alcătuită de Valery şi cea „rizomatică", a cărei junglă exuberantă pare să escamoteze oroarea paricidului. In nobila ei ordonanţă, atît de flatantă pentru Marx, genealogia sugerată „Hamletului european" de contemplarea craniului lui Kant, „Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit..."[14], omite, pe de o parte, soluţia de continuitate dintre Hegel şi Marx (faimoasa „răsturnare", indecidabilă, a dialecticii speculative : cu capul în jos — criză provizorie a „efectului de vizieră" — sau cu picioarele în sus ?) şi, pe de altă parte, lasă în suspensie monstruoasa ereditate a lui Marx, pe care, în 1919, anul scrierii eseului Criza spiritului, fantoma „domnului Teste", expertul în „gestaţie cerebrală", i-ar fi putut-o dezvălui. Aceasta, în ipoteza absolut inacceptabilă că descinderea lui Hegel din Kant ar fi neproblematică.

„Genealogia" lui Valery conţine întreaga dile-matică hamletiană a raportului ambiguu faţă de simulacrul patern care 1-a ajutat pe „hermeticul" prinţ[15] să rezolve „complexul Oedip" într-un mod care-1 priveează de posibilitatea de a o face cu adevărat, adică de unul singur. Valery articulează o succesiune de două pari-cide în ficţiunea apotropaică a acelei „lex continue" formulate de Leibniz, craniul contemplat înaintea celui kantian şi care, fără îndoială, nu doar „a visat la pacea universală"[16], dar continuă să o facă, întrucît simpla moarte empirică nu constituie un leac eficace împotriva pharmakon-ului ucroniei. Genealogia „rizomatică" nu o dublează pe cea „germinală" a lui Valery - „Hamletul european", ci o corectează în secţiunea care omite paricidul comis de Marx şi pune în suspensie descendenţa acestuia.

Cele mai deconcertante „palimpseste" ale lui Derrida sînt dictate de „economia" secretă a paternităţii şi filiaţiei, de „legea" (nomos) „casei" (oikos) transgresate de fiul bastard şi/sau paricid. GZas (1974), de pildă, despicînd „restul" unei atrocităţi de nenumit, aşază cele două jumătăţi faţă în faţă sub forma a două exegeze: a operei „tatălui" Hegel[17] şi a creaţiei bastardului Jean Genet.

„Ce a rămas dintr-un Rembrandt rupt în mici pătrăţele foarte regulate şi azvîrlite la câcâstoare[ls] se împarte în două, ca şi restul.

Două coloane inegale, zic ei, dintre care fiecare - înveliş sau teacă - o inversează incalculabil, o răstoarnă, o înlocuieşte, o remarcă, o taie pe cealaltă. Incalculabilul din ce a rămas se calculează, elaborează loviturile, le răsuceşte sau le eşafodează în tăcere, v-aţi epuiza repede puterile numărîndu-le. Fiecare pătrăţel se delimitează, fiecare coloană

se înalţă cu o impasibilă suficienţă şi totuşi elementul contagiunii, circulaţia infinită a echivalenţei generale raportează fiecare frază, fiecare cuvînt, fiecare

ciot de scriitură (de pildă, «je m'ec...») la oricare alta, în fiecare coloană şi de la o coloană la alta a ceea ce rămîne calculabil la infinit. Aproximativ."[19]

Palimpsestul din Spectrele lui Marx nu are nimic din oximoronul monstruos construit în Glas; dimpotrivă, coeziunea lui, aparent arbitrară, rezultă din pietatea „filiaţiei" neproblematice. Ca orice romantic, Marx era un admirator al lui Shakespeare şi, probabil, un bun cunoscător al operei lui. Cu toate acestea, o antologie germană din 1949, apărută la editura berlineză Bruno Henschel und Sohn[20], care nu-şi permitea luxul de a nu fi exhaustivă, nu conţine nici o referinţă a lui Marx la Hamlet. In schimb, Manuscrisele economico-filozofice (1844) citează amplu celebra imprecaţie împotriva „aurului" a lui Timon din Atena (actul IV, scena 3), pentru că, în ea, „Shakespeare explică excelent esenţa banilor"'*[1]. Aşadar, este greu să dăm crezare afirmaţiei emfatice a lui Derrida că Shakespeare patronează „dramaturgia" prin care Marx „reprezintă" istoria Europei moderne ca „obsesie" a „spectrului comunismului": „Fantomalul, scrie el, s-ar deplasa precum mişcarea acestei istorii. Obsesia care bîntuie (la hantise) ar marca însăşi existenţa Europei.   Ea ar deschide spaţiul şi ar institui raportul faţă de sine a ceea ce numim astfel, cel puţin din Evul Mediu: Europa. Experienţa spectrului, iată cum, împreună cu Engels, Marx va fi gîndit şi el, va fi descris sau diagnosticat o anumită dramaturgie a Europei moderne, mai exact pe aceea a marilor ei proiecte de unificare. Ar trebui chiar să afirmăm că el a reprezentat-o sau a pus-o în scenă. Din umbra unei memorii filiale, Shakespeare va fi inspirat adeseori această teatralizare marxiană"[22]. Or, „spectrul comunismului" nu e altul decît cel care „aşteaptă", chiar în prima fază a Manifestului Partidului Comunist, pe oricare cititor eventual dar, cu asupra de măsură, pe fidelii amnezici, pentru a le reaminti riscurile incalculabile ale paricidului („figura cvasi-părintească a lui Marx") şi apostaziei — „disputa (acestei figuri) în noi, cei cu alte filiaţii"[23]: „...Foarte recent, am recitit Manifestul Partidului Comunist. Cu ruşine mărturisesc, nu mai făcusem asta de decenii - ceea ce nu se poate să nu trădeze (trahir) ceva. Ştiam foarte bine că o fantomă aştepta acolo, şi încă de la deschidere, încă de la ridicarea cortinei" (DEs le leveR du RIDeAu)[24].

Că opera lui Shakespeare ar reprezenta ceea ce Diseminarea numea un „discurs de asistenţă" [25], prin care logosul ilustrului „tată" răsplăteşte „memoria filială" şi ocroteşte „teatralizarea marxiană"

a istoriei mi se pare cum nu se poate mai îndoielnic. Dar că discursul lui Derrida, răspuns penitent la „injoncţiunile lui Marx", s-ar dori „invaginat" în acest Zwiefalt, pe cît de prezumţios, pe atît de improbabil, dintre opera lui Shakespeare şi cea a lui Marx, această aspiraţie este limpede încifratâ în anagrama numelui său, de data asta nu „în spatele perdelei" (Derriere le rideau)[26], precum în Glas, ci printre faldurile moi, adinei şi ocrotitoare, precum tot ce învăluie apele amniotice ale „perdelei" în levitaţie spectrală în fraza liminară a Manifestului. Sparagmos delectabil al numelui tatălui în pliurile perdelei placentare şi recuperare a totalităţii lui prin ceea ce Dali numea „sentimentul de volum virtual"[27]. Shakespeare qui genuit Marx, qui genuit Derrida... O genealogie a cărei legalitate este garantată, deopotrivă, de „memoria filială" si de „mărturisirea" plină de „ruşine" şi de căinţă a amneziei - spectru evanescent al paricidului.

Faptul că în Ideologia germană Marx „împleteşte/întreţese" (entre-lace) permanent propriul „discurs polemic" cu „lungi citate" din cartea lui Max Stirner, Unicul si proprietatea sa, transformă textul într-un palimpsest „pus în abis", întrucît opera lui Stirner există atît în autonomia sa, cît şi în heteronomia textului „citat", captat, ingerat si digerat de corpus-ul pe care în aparenţă îl parazitează. „Unicul" devine „celălalt", iar „proprietatea" lui este apropriată de către „celălaltul" Unicului. „Urzeala" secretă a acestei „întreţeseri", filigranul acestei gemelarităţi anamorfotice este mitul imemorial al fraţilor adversari. Simulacrul lui prusac ar fi mitul despre Kein si Aber, în care Kein tăgăduieşte (Verneinung) că ar fi Cain, iar Aber se opune identificării cu Abel. în această gemelaritate care dobîn-deste structura unui Geflecht atît de con-torsionat, fiecare este „spirit" şi denunţă, ca atare, condiţia de spectru a celuilalt.
Spre deosebire de raportul lui Marx cu Shakespeare, în care „filiaţia" este garantată de fidelitatea „memoriei" (atît de lacunară, de altfel, după cum am sugerat), raportul „fraţilor Ma(r)x" faţă de Hegel este condiţionat de comprehensiunea unei duble tautologii. „Fenomenologia" este oricum si nu poate fi decît „a spiritului" în sensul său „pur", adică necontaminat de spectralitate. Doar dacă nu „lăsăm deoparte etimologia şi fantomele - nu sînt oare una şi aceeaşi problemă?"[28], Derrida ar fi îndreptăţit să exclame: „...Ce este o fenomenologie altceva decît o logică a lui phainesthai si a unei phantasma, aşadar a fantomei?"[29]. Or Marx, „fiul bun", îi reproşează lui Max, „fratele (lui) rău" şi „fiul rău" al lui Hegel, „incomprehensiunea fenomenologiei" acestuia, fapt care, în mod doar aparent paradoxal, îl determină „să fie prea hegelian în genealogia pe care o face el fantomei"[30], ca şi cum condiţia de posibilitate a

acesteia ar fi comprehensiunea infidelă. Nu te poţi sustrage fatalităţii de a deveni „spectru" al „spiritului" patern decît înţelegîndu-1. Şi nu poţi proba această extremă comprehensiune decît negîndu-i obiectul, în virtutea unui chiasm paradoxal, „fiul bun" ucide ceea ce înţelege, în timp ce „fiul rău" ascultă şi urmează „docil" ceea ce rămîne inaccesibil comprehensiunii lui. „Acest frate rău (Max), scrie Derrida, este acuzat de a fi în acelaşi timp un fiu prea filial şi un fiu rău al lui Hegel. Un fiu docil îşi ascultă tatăl, îl imită, dar nu înţelege nimic din el, subînţelege Marx - care ar fi vrut nu să facă neapărat contrariul, adică să devină şi el un fiu rău, ci altceva, întrerupînd filiaţia. Mai uşor de zis decît de făcut."[31] Să fie oare „ruptura"[32] şi „întreruperea filiaţiei" condiţia comprehensiunii „spiritului" patern? Ipoteza, care 1-ar „bucura" pe Freud, este admisă fără o minimă precauţie de Marx şi de „cvasi-fiul" lui, amnezic dar „bun", Derrida, fără ca nici unul dintre ei să vadă în ceea ce am numit „condiţia comprehensiunii", un moment, în acest caz cu adevărat necesar şi pe deplin satisfăcut, al dialecticii speculative a Aufhebung-ului.
în „docila" lui incomprehensiune, „fratele" Max nu iese prin nimic din „teza" paternă; „ruptura" şi „întreruperea filiaţiei" atît de comprehensive cu „spiritul" Fenomenologiei spiritului îi „suspendă" pe Marx şi pe Derrida într-o „antiteză" care le făgăduieşte (ca răsplată pentru înţelegerea Fenomenologiei) sutura „rupturii" şi înnodarea firului rupt al „filiaţiei". „Spiritul" patern îşi „spectra-lizează" fiii indocili care îi „anti-mimează"

„pneuma". Hegel qui genuit Marx, quigenuit Derrida... Ultimul, după ştiinţa mea, dintre „fraţii Ma(r)x" îl consideră pe Marx „cvasi-tată" tocmai pentru că îi este, în acelaşi timp şi, după cum obişnuieşte să spună, „în mod indecidabil", semi-„frate". Doar confuzia între „spirit" şi „spectru" poate produce astfel de aporii genealogice.
Marx „neagă" pentru că a înţeles, dar nu a înţeles că abia în felul acesta desăvîrşeşte comprehensiunea şi rămîne suspendat în obiectul negaţiei lui. Făcută în cel mai autentic „spirit" al dialecticii speculative a lui Hegel, aceasta reprezintă o „de-negaţie", adică o afirmare prin negaţie (mecanismul freudian numit Vernei-nung transpune la nivelul inconştientului Aufhebung-\il hegelian. Chestiune de topică). Ţine, probabil, de condiţia „spectrului" să ignore faptul esenţial că el reprezintă un moment în dialectica „spiritului" sau să uite, cu o oportunitate cîtuşi de puţin „intempestivă", că actul denumit de verbul aufheben implică suspensie şi conservarea esenţei a ceea ce a fost „suspendat", adică un proces de „spectralizare".

Max, spune Marx, este un „mimetic" „docil" al „spiritului" patern, dar zăboveşte în afara „spiritului", pentru că nu îl înţelege (admi-ţînd, ceea ce este extrem de improbabil, că are sens să vorbim de „mimesis" în absenţa comprehensiunii a ceea ce este mimat); Marx însuşi este „cmfi-mimetic" tocmai datorită înţelegerii „spiritului". Dar pentru a fi anti- este necesar să înţelegi sensul negat; prin urmare, adevăratul „mimesis" necesită comprehensiunea. Kein si Aber, adică „fraţii Ma(r)x", sînt într-un mod atît de „dialectic" îngemănaţi, încît Derrida pare să uite ceea ce ştim cel puţin de la Heidegger încoace, anume că anti-mimeticul este, în acelaşi timp şi în mod indiscernabil, anti-mimetic şi că tocmai distincţia cvasi--nulă dintre mimetic si antimimetic a dus la „invaginarea" lui Aber în Kein, adică la „efectul Ma(r)x".
Faptul că Derrida îi atribuie lui Marx meritul de „a se epuiza cu disperare" în efortul de a discerne între „spectru" şi „spirit"[33], faptul că în „critica" lui Stirner el probează această capacitate de discernere (krinein), „atacînd înainte de toate spectrul, şi nu spiritul, ca şi cum ar crede încă, în această privinţă, în vreo purificare decontaminantă, ca şi cum fantoma n-ar pîndi spiritul, ca şi cum, mai exact, nu 1-ar bîntui încă din pragul spiritualizării, ca şi cum iterabilitatea însăşi, care condiţionează şi idealizarea si spiritualizarea «ideii», nu ar anula atunci orice siguranţă critică referitoare la distincţia dintre cele două concepte"[34], de parcă acest discernă-mînt ar fi posibil, iar „critica", lipsită de krinein, toate acestea nu-1 disculpă pe Marx de iluzia de a fi „întrerupt filiaţia" tocmai în momentul cînd o confirma, printr-un discernămînt failibil şi o „critică" fără krinein, în cea mai deplină adecvaţie cu „spiritul" patern al dialecticii speculative.
Un paricid ratat nu merită decît, cel mult, o milă vagă, adînc contaminată de repulsie. Iar faptul că acest rateu este socotit memorabil în istoria „spiritului" merită doar o reamintire cît mai intermitentă cu putinţă — un surîs imperceptibil anamorfozat în rictus, sancţiune suficientă pentru prezumţia unui „spectru" megaloman pînă la paranoie, care se postulează, la un moment dat (culme a „intempestivităţii" carenţă de kairos!), ca anti-spirit.
De aceea, prin ce ar fi unheimlich Marx ?[3o] Nu încape îndoială că printre

numeroasele „spectre" ale lui Marx, în afara celor pe care le „critică" sau care îl „bîntuie" cu ceea ce Derrida numeşte „indefinitatea" ce le este proprie (es spukt)[36], există şi un „spectru" „marxian", pe care, printr-un expedient lingvistic (care face din Derrida „spectrul" însufleţit de „memorie filială" al lui Prodikos, magistrul lui Socrate, celebrul sofist expert în sinonimie), filozoful

francez îl distinge de spectrele „marxiste" de „sinistră" amintire, dintre care unele încă mai agonizează[37].

Să se fi descris Marx pe sine ca „spectru" care bîntuie nopţile lui Kaspar Schmidt şi face să se „încrunte fruntea" lui Stirner, aşa cum procedează cu „stranie familiaritate" orice geamăn anamorfotic, atunci cînd vorbea de spaima lui Max în faţa „dualităţii (Zwiespalt) dintre aparenţa fenomenală (Erscheinung) şi fiinţă (Wesen)"[38]? Ar fi prea puţin pentru a decide în legătură cu „încorporarea" „spiritului" său ca „spectru". „Dualitatea" amintită stă la originea gîndirii abstracte. Din ceea ce Derrida numeşte „pliul fenomenologic... care separă fiinţa de faptul-de-a-apărea"[39], marii moralişti ai barocului au dedus o antropologie pesimistă şi cinică, nu o „spectrologie"[40], fie ea şi o „analitică" a „structurii de apariţie care dispare"[41].

Discursul „marxist" despre „spectre" confirmă faptul că acestea aparţin domeniului efabilităţii, al exprimabilului. Am văzut că, apelînd la valenţa „spectrală" a etimonului, Fenomenologia spiritului reprezintă, ca „fenomenologie", un logos despre „fantome". „Spectrul" nu este arreton, akatâlepton (cum numea Sf. loan Gură de Aur sacrul), nu este, adică, non-conceptual (unbegreifflich). Derrida însuşi vorbeşte despre „conceptele" de „spirit" şi „spectru". De aceea, este cel puţin contradictorie operaţia de definire a „spectrului" ca superspiritualizare apofatică, în vădită opoziţie cu „definiţia" cea mai frecventă - tendinţa „spectrului" de a „încorpora" „spiritul". „Spectrul, scrie Derrida, aşa cum arată si numele, este frecvenţa unei anumite vizibilităţi, însă o vizibilitate a invizibilului. Iar vizibilitatea, prin esenţa ei, nu se vede, şi de aceea ea rămîne epekeina ţes ousias, dincolo de fenomen sau de fiinţare."[42] Prin „invizibilitatea vizibilităţii invizibilului'' proprie „spectrului" (ce sens mai poate avea „propriul" şi „proprietatea" în acest vid meta--conceptual ?), „deconstrucţia", care, în Spectrele lui Marx, pretinde a fi nici mai mult, nici mai puţin decît „radicalizarea... unui anumit spirit de marxism" (espriit de marxisme)[43], recunoaşte, în pofida tuturor „de-negaţiilor" de pînă acum[44], afinitatea ei structurală cu teologia negativă.

Originile deconstrucţiei devin deconcertant de „nebuloase" [45] dacă acestei involuntare acceptări a convergenţei dintre deconstrucţie şi „apofază" i se asociază „ipoteza" acelui „evenement sans memoire de moi" pe care Derrida îl evocă în tulburătoarea sa „Circonfession". însemnarea din 20 decembrie 1976 cuprinsă în „carnetele" citate ne aduce la cunoştinţă că majoritatea ^indecidabilelor", entităţi niniste, „nici cuvinte, nici concepte", cu care operează discursul deconstrucţiei, îşi au originea încriptată în „sacrificiul încă de

nenumit", în „contracicatrice", în „crima presupusă", în „enormul monument narcisic", în „scissiunea sublimă", în „tăietura pură" (la coupure pure) sau în

„cicatricea ilizibilă" a „circumciziei". „Niciodată n-am vorbit decît de asta (ca), gîndiţi-vă la discursul despre limită, margini (marges), mărci (marques), marşuri (marches) etc., împrejmuire (cloture), inel (alianţă sau dar), sacrificiu, scriitura corpului, pharmakon-ul exclus sau suprimat, tăietura/cusătura din Glas, lovitura şi coaserea la loc, de unde ipoteza potrivit căreia de asta (ca) vorbeam, de circumcizie, fără să ştiu, nevorbind niciodată despre ea sau vorbind doar în trecere, ca despre un exemplu, vorbeam sau mă lăsam vorbit întotdeauna."[46]
Ampla glosă hermenoetică din „Circonfession" este menită să încripteze lent, prin sinuoase circumlocuţiuni, „cicatricea ilizibilă" pînă la ştergerea „urmei" ei (trace) în chiar epifania orbitoare a „referentului" care „taie" legătura dintre „semnificant" şi „sens" si „şterge" (efface) urma „tăieturii" (coupure), dar şi a „ştergerii" ei (effacement), helas! Acest exemplu de Unheimlichkeit, de „stranie familiaritate" este mult mai revelator decît „familiaritatea stranie" atribuită „spectrului" în genere şi care, în consecinţă, n-ar putea fi refuzată „spectrului" (lui) Marx.
Doar un cunoscător, puţin probabil, al întregii exegeze consacrate lui Heidegger ar fi în măsură să evalueze justeţea afirmaţiei lui Derrida că „recursul frecvent, decisiv şi organizator" al filozofului german la „valoarea de Unheimlichkeit" „rămîne, în general, nesurprins sau neglijat"[47]. Cînd Derrida însuşi face aluzie la acest „recurs", riscul mediaţiei freudiene pare inevitabil. Or, aceasta presupune eroarea frecventă (chiar şi după ce Heidegger însuşi i-a avertizat pe interpreţii lui francezi, în frunte cu Sartre) a antro-pologizării si psihologizării ontologiei lui hermeneutice (în care, după cum spune Heidegger, Dasein nu este omul, dar numai omul poate fi Dasein). Doar pentru că Derrida citeşte Sein und Zeit prin Das Unheimliche de Freud poate asocia cu „spectrul" acea Unheimlichkeit „pe care Dasein-ul ca Fiinţă-întru-lume proiectată şi încredinţată lui însuşi o conţine în fiinţa sa" (Fiinţă si timp, par. 40)[48]. „Nu există Dasein al spectrului, scrie Derrida, şi nici nu există Dasein fără nelinistitoarea stranietate, fără strania familiaritate a vreunui spectru."[49] Acesta din urmă nu irumpe „intempestiv" şi nici măcar inoportun în structura de existenţă a .Dasein-ului. Pur şi simplu, el nu are ce căuta acolo. Zwiefalt-ul dintre „fiinţă" şi „fiinţare" rezultat din „diferenţa ontico-ontologică" este cu totul altceva decît ceea ce Marx numea „dualitatea (Zwiespalt) dintre aparenţa fenomenală şi fiinţă". „Pliul" Dasem-ului, singura fiinţare

care poate avea „comprehensiunea" diferenţei şi a structurii pliului nu este acelaşi lucru cu ceea ce Derrida numeşte, în legătură cu Zwiespalt-ul semnalat de Marx, „pliul lui unheimlich". Nu există un asemenea „pliu", în atopia lui, das Unheimliche rezidă într-un asemenea pliu, irumpe din el sau îl „bîntuie". Dacă am psihologiza, împreună cu Derrida, fraza citată a lui Heidegger şi dacă am ţine cu tot dinadinsul să asociem acea Unheimlichkeit a Z?asem-ului cu un „spectru", ca şi cum cele două ar fi cel puţin sinonime, dacă nu chiar simulacrul dublu al nici unei paradigme, am spune că „spectrul" se află „în pliu", în acel Zwischen, „l'entre-deux", intervalul sau interstiţiul închis „în pliu" dintre Sein şi Da. Iar dacă prezumtivul „spectru" „bîntuie" (hanţe) Dasein-ul, o face numai

după ce acesta „a uitat" „diferenţa ontico-ontologică" şi, mai apoi, si uitarea ei. Dar acest „spectru" nu este „încorporarea" idealizantă sau „volumul virtual" nici al Fiinţei gîndite doar ca fiinţare, nici al uitării ei. „Spectrul" bîntuie Dasein-ul ca fantomă a „spiritului" „pliului", bîntuie (în) absenţa lui, ca amnezie a lui.

„Marx, das Unheimliche ?"[50] Răspunsul este suspendat în dilemă întocmai cum „conceptul" de „spectru" „bîntuie" limbul dintre ontologie şi meontologie. In 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte), Marx condiţionează aproprierea „spiritului" autentic al trecutului de uitarea „spectrului" lui „matern"; numai în felul acesta poţi „regăsi spiritul revoluţiei (der Geist der Revolution) fără a face ca spectrul ei (ihr Gespenst) să revină"[51]. In această pagină celebră despre „masca", „drapajul", „costumul" şi travestiul „parodic" la care recurg toţi actanţii revoluţiilor, esenţa „spectrului" este „limba maternă": „Iată cum si-a pus Luther masca apostolului Pavel şi iată cum Revoluţia de la 1789 pînă la 1814 s-a costumat, succesiv, în costumul Republicii romane, apoi în cel al Imperiului roman şi iată cum revoluţia de la 1848 n-a ştiut să facă altceva mai bun decît să parodieze (parodieren) cînd momentul 1789, cînd tradiţia revoluţionară de la 1793 pînă la 1795. Iată cum debutantul, care învaţă o limbă nouă, o retraduce întotdeauna în limba maternă, dar nu reuşeşte să asimileze (să-si aproprieze: hat er sich nur angeeignet) spiritul acestei noi limbi şi nici să se folosească de el (pentru a produce în el: in ihr produzieren) în mod liber, decît atunci cînd reuşeşte să se mişte în acea limbă, fără să-si amintească de limba maternă şi cînd ajunge chiar să o uite pe aceasta din urmă"[52]. Este cum nu se poate mai stranie această identificare a „spectrului" cu „limba maternă" în imaginarul unui „asimilaţionist" bîntuit de „spectrul" „uitării" acestei „limbi". Cu siguranţă, ne este mult mai de folos teoria despre „familiaritatea neliniştitoare" a lui Freud decît „analitica" heideggeriană

a Dasem-ului, deşi, în mod la fel de straniu, „spectrul" marxist bîntuie ca suflu mut al „limbii materne" uitate, întocmai cum într-o ilicită interpretare antropologizantă a ontologiei lui Heidegger spuneam că, dacă bîntuie, „spiritul" o face ca fantomă a „spiritului" pliului, bîntuind (în) absenţa lui, ca „uitare" a lui.

„Spectrul" „limbii materne" bîntuie „spiritul" revoluţiei nu doar din lăuntrul ei asurzitor, dar şi ca uitare mută a ei. Să conchidem că problema sexului „spectrului" nu e la fel de oţioasă precum aceea a „sexului îngerilor"? Să admitem că „spiritul" este întotdeauna „patern", iar „spectrul", „matern"? Dacă, totuşi, „limba maternă" este, în realitate, ceea ce latinii numeau „sermo patrius" (limba paternă)? Sau dacă, într-o pharmako-poietică lingvistică, ea nu reprezintă decît excipientul galactic prin care mama transmite pruncului ceea ce Lacan numeşte „principiul ordinii simbolicului", prin excelenţă masculin, adică Vatersprache? Intrucît, în fragmentul citat, Luther se situează în genealogia „revoluţionarilor", nădăjduind ca prin uitarea „limbii materne" („uitare" exersată prin traducerea Bibliei în

germană) să-şi aproprie „spiritul" apostolului Pavel („spirit patern", prin substituţie fraudolentă a cărui „tată", sau simulacru „matern" al acestuia?), nu să-1 „parodieze" ca „spectru", problema „limbii materne" şi a „uitării" ei devine problema limbii materne a lui Marx şi a „uitării" ei. Cît de „maternă" era limba lui maternă? De răspunsul la această întrebare depinde soluţia dilemei privind acea Unheimlichkeit a lui Marx, pe care Derrida i-o conferă ca pe o aură neagră, „spectral" emisă ca în orice canonizare „răsturnată". Dacă „limba maternă" a lui Marx era, de fapt, „sermo patrius" (n-au renunţat oare „revoluţionarii" de la 1789 la feminina perucă rococo pentru a adopta virila tunsoare a lui Cicero?), ceea ce vrea să uite „revoluţionarul" Marx este tocmai „spiritul" pe care vrea să şi-1 „aproprie", devenind, astfel, simulacrul „spectrului" lutheran al „spiritului" paulinic. Paulus qui genuit Luther, qui genuit Marx... Ceva cum nu se poate mai heimlich, şi nu doar printre luterani...

Pe de altă parte, cît de heimlich este un Marx prezentat de Derrida ca victimă a efortului de „asimilare" (făcut de „ceilalţi") (asimilare pe care Marx şi-o dorea) şi de „naturalizare" (la care familia lui aspira, după cum o atestă biografiile lui necontaminate de hagiografie) ? „Marx rămîne la noi acasă (chez nous) un imigrant, scrie Derrida, un imigrant glorios, sacru, blestemat, dar, în continuare, clandestin, aşa cum a fost toată viaţa... Din imigrantul clandestin nu trebuie să ne grăbim să facem un interzis a se stabili sau, ceea ce întotdeauna riscă să revină la acelaşi lucru, să-1 domesticim. Să-1 neutralizăm prin naturalizare. Să-1 asimilăm pentru a

înceta să ne mai fie frică de el. Nu face parte din familie, însă n-ar trebui să-1 împingem, o dată în plus, şi pe el, spre frontieră."[53] Cum ar putea fi unheimlich ceea ce nu a fost şi nu va fi niciodată heimlich ? Admiţînd că ştim, cu aproximaţie, care este Heimat-ul lui Marx, ne putem întreba, pe bună dreptate, unde îi este Heim-ul ? Tot astfel, ne-am putea întreba cum ar deveni Marx heimlich dacă „marxianul" Derrida însuşi ne recomandă să nu-1 „domesticim", adică să nu-1 beatificăm ca pe un Iar protector al rfom«s-ului nostru, pentru că, oricum, „nu face parte din familie"?

Ce este heimlich în acest „mutant" rezultat din acuplarea dintre un pharmakos[54] (ţap ispăşitor) (glorieux, sacre, maudit) şi un „veşnic rătăcitor" în „deşertul în deşert", atopic şi, ca atare, diasporetic (whither/wither), insinuîndu-se, prin intruziune fraudolentă (immigre clandestin) într-o „ţară", în preajma unei „vetre", a unei „case" şi a unei „familii" căreia nu-i „aparţine" ? Ce este heimlich în acest condamnat nu la „expulzare", cum crede Derrida, ci la suspensia în pura exterioritate a interiorităţii im-„proprii" în care s-a aciuat pentru o vreme?

„Comunismul" transmite un mesaj evanghelic propovăduit cu mult înaintea intruziunii lui Marx chez nous. De aceea, este posibil ca ucronia lui să fascineze mult timp de acum înainte; dar este cert că acest comunism „ce (poate) va veni" va fi unul ohne Marx. Fapt mult mai puţin „straniu" şi „neliniştitor" decît „o mesianitate fără mesianism" sau „un mesianism fără mesia"[55]. într-un astfel de „comunism", Spiritul va mistui „spectrele" în strălucirea „flăcării"[56] lui exhaustive, mîntuindu-le de „revenanţa" lor de Sisif „comic"[57], de trăncăneala lozincardă şi, „în acelaşi timp şi în mod

indecidabil", de gramato-logo-manie.

Cornel Mihai lonescu **Note**

1. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 24.
2. Vezi J. Derrida, „De l'economie restreinte â l'economie generale. Un hegelianisme sans reserve", în L'Ecriture et la difference, Ediţions du Seuil, Paris, 1967, pp. 369-407 şi La Dissemination, Paris, Editions du Seuil, 1972, passim (versiune românească, Diseminarea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, traducere şi postfaţă de Cornel Mihai lonescu). în legătură cu distincţia dintre „germen" şi „rizom", vezi C.M. lonescu, „Lector fabulator. Eseu despre imaginarul semiotic", studiu introductiv la Umberto Eco, Lector in fabula, Univers, Bucureşti, 1991, II, Germen şi rizom, pp. 9-19.

3. J. Derrida, GZas, Denoel-Gonthier, Paris, 1981: „Automobilitatea animalului este absolută în măsura în care rămîne automaticitate exterioară sau sensibilă, constrîngere pură sub raportul spiritului. Inhibînd automobilitatea animală în el, omul eliberează automobili-tatea spiritului, libertatea. Aceasta se explică - stilul este aproape acela al unui seminar — prin sămîntă. Sau prin germen. Germenul (der Same) este de asemenea, în germene, figura ontologică a familiei. Acest concept de germen (Same, semen, sămîntă, spermă, grăunte) intră în mod regulat în scenă în dialectica speculativă, în locuri si în zone ale discursului enciclopedic care sînt în acelaşi timp omoloage şi distincte, fie că e vorba de ordinul vegetal, biologic, antropologic, onto-logic în general, între toate aceste ordine, dialectica asigură un sistem de corespondenţe figurative... Figura seminţei (...) este în mod nemediat determinată: 1. drept cea mai bună reprezentare a raportului spiritului cu sine însuşi; 2. ca traseu circular al reîntoarcerii la sine" (pp. 37-38).
4. Parafrazînd celebra definiţie bergsoniană a comicului („Le comique c'est du mecanique plaque sur du vivant") (Le rire, 1900), aş spune că „Marx c'est du Bergson plaque sur du HegeT.
5. în „Leş nouvelles couleurs du sex-appeal spectral", în Minotaure, nr. 5, 1934, Dali opune „greutăţii persuasive, stereotipiei durdulii, conturului analitic şi nutritiv", „obezităţii" şi „sentimentului" de „volum virtual" al „fantomei", „resursele" proprii „spectrului irizat", „posibila lui disociere şi descompunere carnală, luminoasă", dar, mai ales, „luminozitatea (lui) fulgurantă şi extra-rapidă" (apud A. Breton, Anthologie de l'humour noir, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1966, pp. 412-416).
6. în Glas, Derrida comentează comentariul lui Hegel la ceea ce el, Derrida, numeşte „tăietura/separarea lui Abraham" (la coupure abra-mique): „El nu-şi duce cu sine zeii lari, precum grecii, renunţă la cămin, la casă, la orice credinţă, la orice domiciliu sedentar. El nu zăboveşte nici măcar în preajma lui. Desert, nomadism, rătăcire împreună cu turmele pe un pămînt arid şi fără limite (Grenzenlosen). Nici un loc propriu" (op. cit., p. 57).

în mod cu totul straniu, Derrida nu surprinde contradicţia dintre afirmaţia lui Hegel privind „spiritul legii mozaice" care se opune şi se sustrage „sublimării" în ordinea „conceptului" (Begriff) prin Aufhebung (Deuteronom, 32), p. 77 (J^'Aufhebung mosai'que n'a pas pris l'air", spune Derrida) şi comentariul lui Hegel la descrierea tabernacolului (Exodul, 26), „semnificant fără semnificat", prin care, „sensibili la absenţa oricărei forme de sensibilitate", evreii au încercat să producă un obiect apt să acorde, într-un fel oarecare, „loc şi figură infinitului": „Dar acest loc şi această figură au o structură singulară: ea închide vidul în sine însăşi, ea nu ocroteşte decît propriul ei deşert interiorizat. Ea nu deschide spre nimic, nu conţine drept tezaur decît nimicul: o gaură, o spaţiere goală, o moarte. O moarte sau un

mort, pentru că, după Hegel, spaţiul este moarte, iar, în plus,

acest spaţiu este de o vacuitate absolută. Nimic îndărătul perdelelor" (Rien DERriere Ies RIDeAux), ibidem, p. 69. Cum să scape perspicacităţii lui Derrida, care ornează această „vacuitate" cu anagrama numelui său, faptul că dacă tabernacolul conţine „propriul său deşert interiorizat", Aufhebung-ul a operat în mod eficace şi a înălţat, astfel, spiritul care îşi reprezintă, în acest mod, esenţa, în ordinea conceptului. Prin aceasta, „semnificantul" tabernacolului dobîndeşte un „semnificat" în planul spiritului înţeles ca Geist. Prin aceasta, „desti-neranţei" lui Abraham („la destinerrance", în „Circonfession — Circumfesare", în Jacques Derrida de G. Bennington şi J. Derrida, Editions du Seuil, Paris, 1991, p. 186) îi este sortit un „loc" de odihnă şi, poate, de rezidenţă. Atît de radical opus acelei pure exteriorităţi a „deşertului", acest „desert interiorizat" din Glas devine una din temele gîndirii „politice" a lui Derrida, centrată asupra „mesianismului în deşert, fără conţinut şi fără mesia identificabili" (Spectrele lui Marx, p. 66). în acest context, „interiorizarea" ia forma „punerii în abis": „acest deşert abisal", „deşert în deşert" (ibidem). Vezi, de asemenea, pp. 142, 239-241 şi J. Derrida, „Foi et savoir: Ies deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison", în J. Derrida şi G. Vattimo, La Religion, Seminaire de Capri, Editions du Seuil, Paris, 1996. „Deşertul" ca „loc aporetic" (p. 15); obiect al unei posibile „topolitologii" (p. 17); „locul cel mai autarhic şi mai anarhivabil dintre toate", nu „deşertul revelaţiei, ci un deşert în deşert, cel care îl face posibil, îl deschide, îl adînceşte sau îl infinitizează pe celălalt. Extaz sau existenţă a extremei abstracţii"; „deşert fără drum şi fără interior" (p. 26), dar nu mai puţin „interiorizat" în spirit hegelian. Relaţia lui cu „mesianicul sau mesianicitatea fără mesianism", pp. 27-30. „Şansa acestui deşert în deşert (...) stă în aceea că, dezră-dăcinînd tradiţia («căii negative»), ateologizînd-o, această abstracţie eliberează, fără a tăgădui credinţa, o raţionalitate universală şi democraţia politică indisociabilă de ea" (p. 29).

7. Spectrele lui Marx, p. 249: „la cendre absolue".

8. La Dissemination, ed. cit., p. 308; Diseminarea, ed. cit., p. 294.

9. Spectrele lui Marx, pp. 40-42. „Stirner" nu oferă adversarului o „frunte" dezgolită, neocrotită de coif, mască sau „vizieră". Accesoriul apotro-paic ce le substituie este, în mod paradoxal, însuşi pseudonimul „frunte", „fruntea" postişă care ascunde identitatea celei reale şi din lăuntrul căreia, asemeni oricărui spectru, „ne priveşte şi vede că noi nu îl vedem nici măcar atunci cînd este aici. O disimetrie spectrală întrerupe aici orice specularitate. Ea desincronizează şi ne readuce la anacronie. Vom numi aceasta efect de vizieră: noi nu-1 vedem pe cel ce ne priveşte" (pp. 40-41). în „efectul Ma(r)x", „disimetria spectrală" nu „întrerupe specularitatea", ci doar o „desincronizează", ca în orice anamorfoză. „Gemenii" sînt anamorfotici. Momentul în care Marx percepe pseudo-„fruntea" lui Max şi cel în care îl identifică sub ea sînt asincrone, în acelaşi mod, „diferă" momentul în care Stirner „îşi încruntă fruntea" în faţa bărbii lui Marx (un fel de „vizieră" d

l'envers) şi cel euforic în care îşi află prenumele „pus în abis" în numele cvasi-geamănului său, reflex familiar şi straniu totodată, ca orice „dublu", inevitabil „mişcat", al unui „mutant".

10. „Aşadar, să lăsăm deoparte etimologia şi fantomele - nu sînt oare una şi aceeaşi problemă ?", J. Derrida, Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais, Flammarion, Paris, 1990, p. 126.

11. „Numele lui (Hegel) este atît de straniu. Din partea acvilei (l'aigle) are puterea imperială sau istorică. Cei ce-1 pronunţă încă franţuzeşte, mai există, sînt ridicoli doar pînă la un anumit punct: restituirea, infailibilă din punct de vedere semantic pentru cine 1-a citit un pic, doar un pic, a răcelii magistrale şi a seriozităţii imperturbabile, acvila prinsă în gheaţă/oglindă/oglinda gheţii (la glace) şi în îngheţ (le gel)", Glas, ed. cit., p. 1.

Platon, Cratylos : „De pildă, în cuvîntul Katoptron (oglindă) nu-ţi pare nefirească introducerea literei r?" (414 d).

„în primul rînd, iată, litera r îmi pare a fi un adevărat instrument în măsură să redea orice fel de mişcare" (426 c) (Platon, Opere, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, voi. III, 1978, pp. 294, 310-311, trad. de S. Noica).

„Lichida" r este evanescentă pînă la limita spectralităţii. Ceea ce am numit „efectul Ma(r)x" stă în indecidabilitatea dilemei acestei „urme"

(trace), pură „apariţie a inaparentului" (vezi titlul capitolului 5 din Spectrele lui Marx): ea „apare" în „Marx" sau „in-apare" în „Max" ?

12. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 183, n. 1.
13. în „lecţia de hegelianism" pe care o administrează „fratelui Stirner" în Ideologia germană, Marx subliniază faptul că discursul acestuia nu se poate emancipa de „bine cunoscuta frazeologie a ortodoxiei hegeliene", apud J. Derrida, op. cit., p. 182.
14. Citat apud J. Derrida, op. cit., p. 37.
15. S0ren Kierkegaard, Le concept de l'angoisse (1844), trad. din Ib. daneză de Knud Ferlow şi Jean Gâteau, Gallimard, NRF, Paris, cap. IV, p. 185.
16. Apud J. Derrida, op. cit., p. 37.
17. Ibidem, p. 182.
18. Titlul unui eseu de Jean Genet.
19. J. Derrida, Glas, ed. cit., p. 1.
20. Versiune românească: K. Marx şi F. Engels, Despre artă si literatură. O culegere din scrierile lor, Editura pentru literatură politică, Bucureşti, 1953, 741 p. (fără menţiunea numelui traducătorului).
21. Ibidem, p. 54. Ampla antologie nu conţine nici o referinţă la The Merchant ofVenice, care sugerează o extrem de interesantă teorie a „plusvalorii", cu mult înaintea lui Adam Smith, David Ricardo şi a lui Marx însuşi, care, cu „filială" ingratitudine, nu consemnează faptul în Theorien uber den Mekrwert.
22. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 36.
23. Ibidem, p. 49.
24. Ibidem, p. 35.

25. J. Derrida, Diseminarea, ed. cit., cap. 6 - „Discursul de asistenţă", pp. 342-347.
26. J. Derrida, Glas, ed. cit.: „Rien derriere le rideau" (p. 69); „Derriere : chaque fois que le moţ vient en premier, s'il s'ecrit donc apres un point, avec une majuscule, quelque chose en moi se mettait â y reconnaître le nom de mon pere, en lettres dorees sur sa tombe, avânt mame qu'il y fut. A fortiori quand je lis Derriere le rideau" (p. 95). „A fortiori, aş parafraza, cînd scriu DERriere le RIDeAu", C.M. lonescu, Pliul, secţiunea II, în spatele perdelei (postfaţă la Diseminarea, ed. cit., pp. 390-391).
27. S. Dali, op. cit., p. 413.
28. Vezi nota 10.
29. J. Derrida, Spectrele lui Marx, ed. cit., p. 183.
30. Ibidem, p. 183.
31. Ibidem.
32. Ibidem: „...Dacă el (Stirner) ar fi fost un istoric mai bun, s-ar fi despărţit, de altfel, în cele din urmă, de Hegel"; „Fiu rău şi prost istoric, Stirner ar fi incapabil să o rupă cu ascendentul şi cu precedentul Fenomenologiei..." (p. 183).
33. Ibidem, p. 183.
34. Ibidem, p. 184.
35. Ibidem, p. 248.
36. Es spukt in diesem Hause - în această casă bîntuie stafii. In sens figurat, es spukt înseamnă „a nu fi lucru curat".
37. Ibidem : „...O problematică de tradiţie marxiană, în deschiderea şi în transformarea constantă care ar fi trebuit si va trebui să o caracterizeze, si nu de dogmatica marxistă legată de stazele şi aparatele ortodoxiei" (p. 111). Distincţia pur metafizică între o „esenţă" a adevărului şi simpla lui „aparenţă" (unul din „atributele" „spectrului", vezi p. 211: „Faptul-de-a-apărea propriu fiinţei... e şi nu e fiinţa care apare") sau între adevărul „în sine" şi variabilitatea lui doxastică, distincţie pe care deconstrucţia „ortodoxă" din titlurile anterioare ale lui Derrida o amendează fără cruţare. Această discriminare între „marxian" şi „marxist" are, de fapt, rostul de a escamota natura de „de-negaţie" (Verneinung), în sensul psihanalitic al termenului, a apartenenţei discursului lui Derrida la vulgata care ar putea asimila „conferinţa" lui (doxa este omnivoră şi se bucură de un excelent metabolism) cu o „raliere-tardivă-la-marxism" (p. 139).

„Ce e sigur e că nu sînt marxist" (p. 140). Uitînd cele spuse despre puterea de contagiune a „spectrului" încă de la începutul procesului de „spiritualizare", Derrida „insistă asupra spiritului marxismului", „înţelegînd

spirite la plural şi în sens de spectre, spectre intempestive care nu trebuie izgonite ci triate, criticate, păstrate aproape de sine şi lăsate să revină" (p. 139). „A lăsa spectrul să revină" este un non-sens, dacă el este, cu adevărat, „intempestiv". Din acelaşi motiv, nici „a lăsa spectrul să plece" nu are vreun înţeles, adică vreo

şansă de împlinire, de vreme ce „spectrele" aşa-zis „intempestive" au zăbovit, chez nous, 50 de ani mărunţiţi în „cincinale". După ce a emis aceste sloganuri, teoreticianul „deconstrucţiei" consideră că a sosit momentul („spectrul marxian" este „intempestiv", dar „marxia-nul" empiric pare, mai curînd, kairotic) „să ne rupem, în sfirşit, de simplismul acestor sloganuri" (p. 140) şi să încercăm recuperarea „spiritului marxismului", „care moşteneşte un spirit al Luminilor (nu, desigur, lumina neagră, ceea ce Lacan numea «la brillance de charbon» a Divinului Marchiz, în Kant avec Sade, Ecrits II, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 176) la care se cuvine să nu renunţăm. Vom deosebi, în ceea ce ne priveşte, acest spirit de alte spirite ale marxismului, de cele care îl ţin legat de corpul unei doctrine marxiste, de pretinsa totalitate sistemică, metafizică sau ontologică a acesteia (şi în primul rînd de «metoda dialectică» sau de «dialectica materialistă»), de conceptele sale fundamentale, acelea de muncă, de mod de producţie, de clasă socială şi, prin urmare, de întreaga istorie a aparatelor sale (proiectate sau reale: Internaţionalele mişcării muncitoreşti, dictatura proletariatului, partidul unic, statul şi, pînă la urmă, monstruozitatea totalitară)" (p. 140). Ar fi interesant de ştiut dacă în acest din urmă „aparat" Derrida include şi nazismul. In caz afirmativ, „spectrologia" ar trebui să alcătuiască o nouă şi, cu adevărat, unheimlich, „genealogie", care ar porni din „spiritul marxian", prin „avatarele" lui „marxiste", pînă la spectrele care „mimează" „volumul virtual" (Dali) al celor morţi în lagărele de concentrare („appareils, projetes ou reels") (p. 140).

38. Ideologia germană, apud Derrida, op. cit., p. 211.
39. J. Derrida, op. cit., p. 211.
40. Hantologie ; Ibidem, pp. 44, 94, 230.
41. Ibidem, p. 156.
42. Ibidem, p. 156.
43. Ibidem, p. 145 : „Ceea ce poartă numele de deconstrucţie, în figura care a fost iniţial a sa în cursul ultimelor decenii, adică deconstrucţia metafizicilor propriului, ale logocentrismului, ale lingvisticismului, ale fonologismului, demistificarea sau de-sedimentarea hegemoniei autonomice a limbajului (deconstrucţie pe parcursul căreia se elaborează un alt concept al textului sau al urmei, al tehnicizării lor originare, al iterabilităţii, al suplimentului lor protetic, dar şi al propriului şi a ceea ce a primit denumirea de exapropriere). O astfel de deconstrucţie ar fi fost imposibilă şi de neconceput într-un spaţiu pre-marxist. Deconstrucţia n-a avut niciodată vreun sens şi vreun interes, în opinia mea cel puţin, decît ca o radicalizare, adică şi în tradiţia unui anumit marxism, într-un anumit spirit de marxism". Cît priveşte condiţia filozofului francez ca „moştenitor îndoliat al marxismului", vezi p. 99.
44. în legătură cu „de-negarea" convergenţei dintre deconstrucţie şi teologia apofatică, vezi, în special, „Comment ne pas parler" (1986), în

Psyche. Inventions de l'autre, Galilee, Paris, 1987, pp. 535-585 şi Sauf le nom, Galilee, Paris, 1993.

45. „Nebuloasa" (care aminteşte „corporeizarea" spiritului şi efectele de „volum virtual" atribuite de Dali „fantomelor") este termenul folosit de Marx în Capitalul pentru a califica „lumea religioasă", corespondent analogic pentru explicarea „fetişizării mărfii". „Religia" şi „marfa fetişizată" reprezintă două moduri ale „formei fantasmagorice" (die Nebelregion der religiosen welt - regiunea nebuloasă a lumii religioase), apud J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 236.
46. J. Derrida, „Circonfession - Circumfesare", op. cit., pp. 70-71, 93-94, 115-116, 176, 197, 212, 222, 239.
47. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 247.
48. M. Heidegger, Fiinţă şi timp, Jurnalul Literar, Bucureşti, 1994, p. 183 (trad. de Dorin Tilinca).
„Die verfallende Flucht in das Zuhause der Offenlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, das heisst der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein iiberantworteten In-der--Welt-sein Jiegt" (Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tiibingen, ediţia a 16-a, 1986, p. 189).
49. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 155.
50. Ibidem, p. 248.
51. K. Marx, 18 Brumar..., op. cit., apud J. Derrida, op. cit., p. 169.
52. Ibidem, p. 168.
53. J. Derrida, Spectrele lui Marx, p. 248.
54. Vezi J. Derrida, Diseminarea, ed. cit., „Farmacia lui Platon, 6. Pharmakos", pp. 125-129, dar şi Rene Girard, Le Bouc emissaire, Grasset, Paris, 1982.
55. J. Derrida, Spectrele lui Marx: „Acest mesianism în deşert (fără conţinut şi fără mesia identificabili)" (p. 66); ‚fifesianic, preferăm noi să spunem, în loc de mesianism, cu scopul de a desemna mai mult o structură a experienţei decît o religie" (p. 239).
56. „Der Geist ist Flamme", spune Heidegger, comentînd formula lui Trakl „heissen Flamme des Geistes" (flacăra arzătoare a spiritului), în Sprache im Gedicht, Eine Erorterung von Georg Trakls Gedicht (1953), Unterwegs zur Sprache, Neske, 1959, p. 62. Vezi şi interpretarea lui Derrida în Heidegger et la question, ed. cit., pp. 103, 124, 126-127.
57. „Lupta împotriva situaţiei politice din Germania contemporană este lupta împotriva trecutului popoarelor moderne, care mai resimt si astăzi reminiscenţele acestui trecut. Este instructiv pentru ele să vadă acel ancien regime care şi-a trăit la ele tragedia, apărînd acolo ca revenant german într-o comedie... Cea din urmă fază a unei forme istorice este comedia ei" (K. Marx, „Contribuţii la critica filozofiei dreptului hegelian, Introducere", în K. Marx şi F. Engels, op. cit., p. 139).
Mi se pare „straniu" că, în cartea consacrată „spectrelor lui Marx", Derrida nu menţionează acest text atît de „familiar" în care Marx

asociază „fantoma" (revenant) şi „comicul", asociere probabil „refulată" de supra-eul „marxian" şi nu doar involuntar omisă, ceea ce, de altfel, ar fi deopotrivă de simptomatic. Ar fi oare „intempestiv" să-i reamintim „tatălui" deconstrucţiei nostima jucărie numită „le diable â ressort" şi, în întregime, Le Rire de Bergson? Lui şi tuturor celor care, citind cu euforie formula: „filozofia politică ce structurează implicit orice filozofie şi orice gîndire cu privire la filozofie" (Spectrele lui Marx, p. 144), vor afla că „esenţa politicului va avea întotdeauna figura neesenţială, an-esenţa însăşi a unei fantome" (ibidem, p. 157).
23 anr r T£S , ? ™ ^ ° C0nferin^ rostită, în două părţi, pe 22 dP h H' lafUmverSlta*ea din California (Biverside). Această i Stea, P* ^ "" '"K™? international organizat de Bernd şi Stephen Cullenberg sub titlul - jucăuş şi ambismu - Whither marasm ?" Marxismul, încotro?», desigur, dar şi'ascuns^este marxt-mul pe cale de dispariţie

(wither) ?". mdrxis
Amplificat şi precizat, acest text continuă, totuşi, să păstreze structura argumentativă, ritmul si forma orală a conferinţei. Notele au fo t adâu gate, fireşte, ulterior. Cîteva noi dezvoltări apar'între croşete.
Un nume pentru altul, o parte pentru întreg: violenţa istorică a Apartheidului va putea fi întotdeauna tratată ca o metonimie. Atît în trecutul, cit şi în prezentul său. Pe căi diferite (condensare, deplasare, expresie sau reprezentare), prin intermediul singularităţii sale, întotdeauna vor putea fi descifrate o mulţime de alte violenţe aflate în curs de-a lungul şi de-a latul lumii, în acelaşi timp parte, cauză, efect, simptom, exemplu, ceea ce se petrece acolo traduce ceea ce are loc aici, mereu aici, oriunde ne-am afla şi indiferent ce am privi, în imediata noastră apropiere. Responsabilitate infinită, prin urmare, odihnă interzisă pentru orice formă de conştiinţă împăcată.
N-ar trebui, însă, să vorbim niciodată despre asasinarea unui om ca despre o figură, nici măcar o figură exemplară într-o logică a emblemei, într-o retorică a drapelului sau a martiriului. Viaţa unui om, unică într-atît cît şi moartea sa, va fi întotdeauna mai mult decît o paradigmă si altceva decît un simbol. Şi tocmai acest fapt ar trebui să denumească mereu un nume propriu.
Si totuşi. Si totuşi, păstrînd toate acestea vii în memorie şi recurgînd la un anumit nume comun, care nu este deloc unul oarecare, ţin să reamintesc faptul că un comunist ca atare, un comunist în calitatea lui de comunist este cel pe care un emigrant polonez si complicii săi, asasinii lui Chris Hani, l-au ucis cu cîteva zile în urmă, pe data de 10 aprilie. Asasinii au declarat ei înşişi că au vrut să atace un comunist. Ei încercau, astfel, să întrerupă nişte negocieri şi să saboteze o democratizare aflată în curs. Acest erou popular al rezistenţei împotriva Apartheidului a părut, se pare, periculos şi brusc intolerabil exact în clipa în care, hotărîndu-se să se consacre din nou unui partid comunist minoritar şi traversat de contradicţii, renunţa la preluarea unor înalte responsabilităţi în cadrul ANC-ului şi, poate, să joace un rol politic oficial, guverna-mental chiar, într-o ţară eliberată de Apartheid.
Permiteţi-mi să salut memoria lui Chris Hani şi să-i închin această conferinţă.

Exordiu

Cineva, dumneavoastră sau eu, se avîntă şi spune: vreau să învăţ să trăiesc, în sflrsit.
In sfîrşit, dar de ce?
Să înveţi să trăieşti. Ciudat cuvînt de ordine. Cine este acela care ar învăţa ? De la cine ? Să înveţi să trăiască, dar pe cine ? Vom şti oare vreodată? Vom şti vreodată să trăim şi, mai presus de orice, ce înseamnă „a învăţa să trăieşti"? Şi de ce „în sfîrşit"?
Singur, fără context - dar un context rămîne întotdeauna deschis, deci failibil şi insuficient -, acest cuvînt de ordine fără frază alcătuieşte o sintagmă aproape ininteligibilă. Pînă la ce punct idiomul ei se lasă, de altfel, tradus?
Locuţiune magistrală, totuşi - sau poate tocmai de aceea. Căci, prin gura unui magistru, acest fragment de cuvînt de ordine ar spune întotdeauna ceva cu privire la violenţă. El vibrează ca o săgeată în cursul unei adresări ireversibile si asimetrice, aceea care merge cel mai adesea de la tată la fiu, de la maestru la discipol sau de la stăpîn la sclav („am să te învăţ eu să trăieşti"). O astfel de adresare ezită atunci: între adresarea ca experienţă (a învăţa să trăieşti nu este, oare, experienţa însăşi?), adresarea ca educaţie si adresarea ca dresaj.
Dar a învăţa să trăieşti, a învăţa acest lucru prin tine însuţi, de unul singur, a te învăţa pe tine însuţi să trăieşti („aş vrea să învăţ să trăiesc, în sfîrşit") nu reprezintă, oare, pentru insul viu, imposibilul însuşi? Nu este

oare tocmai ceea ce logica însăşi interzice? A trăi, prin definiţie, nu se învaţă. Nu prin sine însuşi, de la viaţă prin viaţă. Numai de la un altul şi prin moarte. Sau, în tot cazul, de la celălalt aflat pe marginea vieţii. Pe marginea interioară sau pe cea exterioară, este vorba, aici, de o heterodidactică între viaţă şi moarte.
Nimic mai necesar, totuşi, decît această înţelepciune. Este etica însăşi: a învăţa să trăieşti - singur, prin/de la tine însuţi.

Viaţa nu ştie să trăiască altfel. Şi facem noi, oare, vreo clipă altceva decît să învăţăm a trăi, de unii singuri, prin noi înşine ? Ciudat angajament, prin urmare, pentru cineva viu presupus viu, acesta, în acelaşi timp imposibil şi necesar: „Vreau să învăţ să trăiesc". El nu are sens şi nu poate fi drept decît dacă avem o explicaţie cu moartea. Cu a mea în egală măsură ca şi cu a celuilalt. Intre viaţă şi moarte, aşadar, iată care e locul acestei injoncţiuni sentenţioase care afectează întotdeauna a vorbi de pe poziţia celui drept.
Ceea ce urmează se avîntă ca o încercare în beznă - în necunoscutul a ceea ce trebuie să rămînă de-venit (â venir) —, o simplă tentativă, prin urmare, de a analiza cu oarece gravitate un asemenea exordiu: „Vreau să învăţ să trăiesc. In sfîrşit". în sfîrşit ce?
Acest lucru nu poate să se petreacă, dacă el rămîne, totuşi, de făcut - să înveţi să trăieşti -, decît între viaţă şi moarte. Nici în viaţă şi nici în moarte numai. Ceea ce se petrece între două instanţe, şi între oricare „două" instanţe pe care le vom vrea - cum ar fi între viaţă şi moarte -, nu poate decît să se întreţină cu vreo fantomă. Atunci ar trebui învăţate spiritele. Chiar dacă, şi mai cu seamă dacă faptul acesta, spectralul, nu există. Chiar dacă, şi mai cu seamă dacă faptul acesta, nici substanţă, nici esenţă, nici existenţă, nu este niciodată prezent ca atare. Timpul lui „a învăţa să trăieşti", un timp lipsit de prezent tutore, ar reveni, prin urmare - exordiul ne duce într-acolo -, la: a învăţa să trăieşti cu fantomele, întreţinîn-du-te cu ele, în compania sau în tovărăşia lor, în comerţul fără comerţ al fantomelor. A trăi altfel şi mai bine. Nu, nu mai bine - mai drept. Dar cu ele. Nici un a fi-împreună-cu celălalt, nici un socius fără acest împreună-cu care ne face fiinţarea--impreună-cu în general mai misterioasă ca niciodată. Iar acest a fi împreună-cu spectrele este şi, nu exclusiv, dar şi o politică a memoriei, a moştenirii şi a generaţiilor.
Dacă mă pregătesc să vorbesc îndelung despre fantome, moştenire şi generaţii, despre generaţii de fantome, adică despre anumiţi alţii care nu (ne) sînt prezenţi şi nici vii în prezent, nici nouă, nici în noi şi nici în afara noastră, o fac în numele justiţiei. Al justiţiei acolo unde ea nu este încă, nu încă acolo, acolo unde ea nu mai este, înţelegînd prin aceasta acolo unde ea nu mai este prezentă, şi acolo unde ea nu va fi niciodată, la

fel ca şi legea, reductibilă la drept. Trebuie să vorbim despre fantomă, ba chiar să vorbim fantomei şi cu ea, din moment ce nici o etică, nici o politică, revoluţionară sau nu, nu mai pare posibilă si de conceput şi dreaptă dacă nu recunoaşte la originea ei respectul pentru aceşti alţii care nu mai sînt sau pentru aceşti alţii care nu sînt încă de faţă, în mod prezent vii, fie pentru că

sînt deja morţi sau pentru că nu s-au născut încă. Nici o justiţie - să nu spunem: nici o lege, şi, repet, noi nu vorbim aici despre drept[1] - nu pare posibilă sau de conceput în lipsa principiului vreunei responsabilităţi, mai presus de orice prezent viu, în ceea ce dislocă prezentul viu, faţă de fantomele celor care nu s-au născut încă sau care sînt deja morţi, victime sau nu ale războaielor, ale violenţelor, politice sau de alt fel, ale exterminărilor naţionaliste, rasiste, colonialiste, sexiste sau de alt fel, ale opresiunilor imperialismului capitalist sau ale tuturor formelor de totalitarism. Fără această non--contemporaneitate cu sine a prezentului viu, fără ceea ce, în secret, îl dez-ajustează, fără această responsabilitate si acest respect faţă de justiţia cu privire la cei care nu sînt de faţă, la cei care nu mai sînt sau nu sînt încă prezenţi si vii, ce sens ar mai avea să ne întrebăm „unde ?", „încotro ?" („whither ?").

Această întrebare ajunge, dacă ajunge, ea întreabă cu privire la ceea ce va veni în cadrul de-venirii, al de-venitului. întoarsă spre viitor, mergînd către el, ea şi vine din el, provine din viitor. Ea trebuie, prin urmare, să exceadă orice prezenţă înţeleasă ca prezenţă la sine. Sau, cel puţin, să nu o facă posibilă, această prezenţă, decît în temeiul mişcării unei anumite dislocări, disjungeri sau disproporţii: în inadecvarea faţă de sine. Or, dacă această întrebare, din moment ce vine pînă

1. Cu privire la distincţia dintre justiţie şi drept, la strania asimetrie ce afectează diferenţa şi co-implicarea dintre aceste două concepte, la anumite consecinţe ce decurg din acest fapt (si în primul rînd la o anume indeconstructibilitate a justiţiei" - i se pot da, însă, şi alte nume), să mi se îngăduie să trimit la „Force of Law, «The Mystical Foundation of Authority»", în Deconstruction and the Possibility of Justice, trad. M. Quaintance, ed. D. Corneli, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York, London, 1992. în germană, Gesetzeskraft, „Der mystische Grund der Autorität", trad. A. Garcia Duttmann, Suhrkamp, 1991. în franceză, Force de loi, Galilâe, 1994. [în româneşte: Forţă de lege, traducere şi prefaţă de Bogdan Ghiu, Ed. Babei, Bucureşti, 1997 - n.t.]

la noi, nu poate să vină de altundeva decît din viitor (uthither ? încotro ne îndreptăm? ce va fi mîine? încotro merge marxismul, de pildă? unde ne ducem, cu el?), ceea ce stă înaintea ei trebuie, totodată, să o preceadă ca origine a sa: înainte de ea. Chiar dacă viitorul constituie provenienţa ei, el trebuie să fie, ca orice provenienţă, în mod absolut şi ireversibil trecut. „Experienţă" a trecutului ca ă venir (ce va să vină), şi unul şj celălalt absolut absolute, mai presus de orice modificare a unui prezent, oricare ar fi acesta. Dacă este posibilă şi dacă e s-o luăm în serios, posibilitatea acestei întrebări - care nu mai este, poate, o întrebare şi pe care noi o numim aici justiţie — trebuie să ne conducă dincolo de viaţa prezentă, de viaţa înţeleasă ca viaţa mea sau ca viaţa noastră, în general. Căci acelaşi lucru va fi, pentru „viaţa mea" sau pentru „viaţa noastră'^ mîine, viaţa celorlalţi, cum a fost cazul ieri, pentru alţi alţii .• mai presus deci de prezentul viu în general.

A fi drept: mai presus de prezentul viu în general - Şi de simplul său revers negativ. Moment spectral, moment ce nu mai aparţine timpului, dacă prin acest cuvînt înţelegem înlănţuirea prezenturilor modalizate

(prezent trecut, prezent actual: „acum", prezent viitor). Adresăm întrebări acestui moment, ne întrebăm pe noi înşine asupra acestui moment ce nu asculta de timp, sau cel puţin de ceea ce noi numim astfel. Furtivă şi intempestivă, apariţia spectrului nu aparţine acestui timp, ea nu dă timp, nu pe acesta: „JE,nter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost" (Hamlei).

Seamănă cu o axiomă, mai exact cu o axiomă referitoare la axiomatica însăşi, adică la o anumită evidenţă presupus inde-monstrabilă cu privire la ceea ce are preţ, valoare, calitate (axia). Şi chiar - şi mai presus de orice - cu privire la demnitate (de exemplu, demnitatea omului ca exemplu de fiinţă finita şi înzestrată cu raţiune), la acea demnitate necondiţionată (Wurdigkeit) pe care Kant o aşeza, nu întîmplător, mai presus de orice economie, de orice valoare comparată sau comparabilă, de orice preţ de piaţă (Marktpreis). Această axiomă poate să şocheze. Iar obiecţia la adresa ei nu se lasă aşteptată: faţă de cine, pînă la urmă, o datorie de justiţie ar putea să ne angajeze vreodată, se va spune, şi fie chiar mai presus de drept şi de normă, faţă de cine şi faţă de ce, aşadar, dacă nu faţă de viaţa unei fiinţe vii? Poate să existe justiţie, angajament de justiţie

sau responsabilitate în general care să fie obligată să răspundă de sine (de şinele viu) în faţa a altceva, în ultimă instanţă, decît viaţa unei fiinţe vii, înţeleasă, indiferent, ca viaţă naturală sau ca viaţă a spiritului? Aşa este. Obiecţia pare irefutabilă, însă tocmai acest caracter irefutabil presupune el însuşi ca justiţia să conducă viaţa dincolo de viaţa prezentă sau de fiin-ţarea-aici efectivă a ei, de efectivitatea sa empirică sau onto-logică : nu către moarte, ci spre o supra-vieţuire, adică spre o urmare faţă de care viaţa şi moartea nu ar fi, ele însele, decît nişte urme si nişte urme ale unor urme, o supravieţuire a cărei posibilitate vine din capul locului să disloce si să dez-ajusteze identitatea cu sine a prezentului viu şi a oricărei efectivităţi. Atunci există spirit. Spirite. Şi trebuie să contăm pe ele. Nu se poate să nu trebuiască, nu trebuie să nu se poată conta pe ele, care nu sînt doar unul: mai-mult-decît-unul.

Capitolul l

Injoncţiuni ale lui Marx

„This time is out ofjoint" (Hamlet)

Hamlet [...}. Sweare !
Ghost [Beneath]. Sweare! [They swear]
Hamlet. Rest, rest, perturbed Spirit! So, Gentlemen,
With all my loue I doe commend me to you;
And what so poore a mân as Hamlet is,
Doe t'expresse his loue and friending to you,
God willing shall not lacke: Let us goe in together,
And still your fingers on your lippes I pray,
The time is out of ioynt: Oh cursed spight,

That ever I was borne to set it right.
Nay, come let's goe together. [Exeuntl
Hamlet [...]: Juraţi!
Duhul (dedesubt): Juraţi! (ei jură)
Hamlet: Te-alină, duh neogoit, te-alină! [...]
M ă-ncr e dinte z, dar, vouă, gentilomi,
Cu toată dragostea fiinţei mele;
Iar ceea ce un om sărman ca Hamlet
E-n stare-a face spre a vă dovedi
Iubirea lui si-a lui prietenie
Se va-mplini, mi-ajute cerul! Haideţi.
Şi... puneţi gurii voastre lacăt. Vremea
E scoasă din ţîţîni... Ah, ce blestem
Că eu m-am fost născut ca s-o întrem!
Haideţi. Să mergem împreună.[1]

Pentru traducerea textelor din Shakespeare s-a folosit volumul William Shakespeare, Teatru, EPLU, Bucureşti, 1964, trad. Leon Leviţchi şi Dan Duţescu (n.t.).

Acum, spectrele lui Marx. (Acum, însă fără conjunctură. Un acum disjunct sau dez-ajustat, „out ofjoint", un acum scos din ţîţîni care riscă în permanenţă să nu mai ţină nimic laolaltă în conjuncţia sigură a vreunui context ale cărui margini ar mai fi încă determinabile.)

Spectrele lui Marx. De ce acest plural? Să existe, oare, mai mult decît unul singur? Mai-mult-de-unul poate să însemne o mulţime, dacă nu cumva mase, hoarda sau societatea sau chiar vreo populaţie de fantome cu sau fără popor, o anumită comunitate cu sau fără şef - dar poate să însemne şi acel mai--puţin-decît-unul al purei şi simplei risipiri. Fără nici o adunare posibilă. Apoi, dacă spectrul este întotdeauna animat de un spirit, ne întrebăm cine ar îndrăzni să vorbească despre un spirit al lui Marx şi, încă şi mai grav, despre un spirit al marxismului. Şi aceasta nu numai pentru a le prezice, astăzi, un viitor, ci pentru a se referi la multiplicitatea lor sau, si mai grav încă, la eterogenitatea lor.

De mai bine de un an, mă hotărîsem să numesc „spectrele" cu numele lor, încă din titlul acestei conferinţe de deschidere. „Spectrele lui Marx", numele comun şi numele propriu erau, aşadar, tipărite, figurau deja pe afiş, cînd, foarte recent, am recitit Manifestul Partidului Comunist. Cu ruşine mărturisesc, nu mai făcusem asta de decenii - ceea ce nu se poate să nu trădeze ceva. Ştiam foarte bine că o fantomă aştepta acolo, şi încă de la deschidere, încă de la ridicarea cortinei. Or, am descoperit acum, de fapt, în realitate mi-am amintit, ce anume îmi bîntuia memoria: primul nume al Manifestului, şi de data aceasta la singular, este „spectru": „Un spectru bîntuie Europa - spectrul comunismului".

Exordiu sau incipit: acest prim nume deschide, aşadar, prima scenă din actul întîi: ‚J2in Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus". La fel ca în Hamlet, prinţul unui

J

stat putred, totul începe cu apariţia spectrului. Mai exact, cu aşteptarea acestei apariţii. Anticiparea este în acelaşi timp nerăbdătoare, angoasată şi fascinată: ceva, lucrul (this thing), în cele din urmă va veni. Strigoiul va veni. Ar fi cu neputinţă să întîrzie. Aşa cum, de fapt, întîrzie. Şi mai exact încă, totul se deschide în iminenţa unei re-apariţii, însă a acelei reapariţii a spectrului ca apariţie pentru prima dată în piesă. Spiritul tatălui va reveni şi-n scurtă vreme îi va spune: „J am thy Fathers Spirit"[1] (actul I, scena V), însă aici, la începutul piesei, el revine, dacă putem spune aşa, pentru prima dată. Este o premieră, pentru prima dată pe scenă.

[Prima sugestie: obsesia care bîntuie este, desigur, istorică, însă ea nu datează, ea nu se lasă niciodată datată cu docilitate, în lanţul prezenturilor, zi după zi, după ordinea instituită de un calendar. Intempestivă, ea nu soseşte, nu survine, nu i se întîmplă într-o zi Europei, ca şi cum aceasta, într-un anume moment al istoriei ei, ar fi ajuns să sufere de un rău anume, să se lase locuită în lăuntrul ei, sau, altfel spus, bîntuită de un oaspete străin. Şi aceasta nu pentru că oaspetele ar fi mai puţin străin, dat fiind că a ocupat dintotdeauna locul servito-rimii Europei. Ci pentru că nu a existat un lăuntru, nu a existat nimic înlăuntru înainte de el. Fantomalul s-ar deplasa precum mişcarea acestei istorii. Obsesia care bîntuie ar marca însăşi existenţa Europei. Ea ar deschide spaţiul şi ar institui raportul faţă de sine a ceea ce numim astfel, cel puţin din Evul Mediu: Europa. Experienţa spectrului, iată cum, împreună cu Engels, Marx va fi gîndit şi el, va fi descris sau diagnosticat o anumită dramaturgie a Europei moderne, mai exact pe aceea a marilor ei proiecte de unificare. Ar trebui chiar să afirmăm că el a reprezentat-o sau a pus-o în scenă. Din umbra unei memorii filiale, Shakespeare va fi inspirat adeseori această teatralizare marxiană. Mai tîrziu, mai aproape de noi, dar conform aceleiaşi genealogii, în zgomotul nocturn al concatenării sale, vuiet al fantomelor înlănţuite de alte fantome, un alt descendent ar fi Valery. Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valery[2] (şi pe alţi cîţiva).

1. Sînt Duhul tatălui tău (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. Shakespeare care 1-a zămislit pe Marx care 1-a zămislit pe Valery (în Ib. lat. în original) (n.t.).

Dar ce se produce între aceste generaţii/generări[1]? O omisiune, un lapsus straniu. Da, apoi fort, exit Marx. în Criza spiritului (1919) („Noi ceilalţi, civilizaţiile, ştim acum că sîntem muritoare... etc."), numele lui Marx apare o singură dată. El se în-scrie, iată numele unui craniu ce va să vină în mîinile lui Hamlet:

„Acum, pe o imensă terasă a Elsinor-ului, care se întinde de la Basel la Koln, care ajunge pînă la nisipurile din Nieuport, pînă la mlaştinile din Somme, pînă la marnele din Champagne si pînă la terenurile granitice din Alsacia - Hamlet-ul european priveşte mii de spectre. Dar el este un Hamlet intelectual. El meditează la viaţa şi la moartea adevărurilor. Fantomele lui

sînt alcătuite din tot ceea ce face obiectul controverselor noastre; remuşcările lui sînt titlurile noastre de glorie [...]. Dacă ia în mîini un craniu, acesta este unul ilustru. Whose was it?'[2] - Acesta a fost Leonardo. [...] Iar acest alt craniu a fost al lui Leibniz care a visat la pacea universală. Acesta a fost Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit... Hamlet nu prea ştie ce să facă cu toate aceste cranii. Şi dacă le-ar abandona? Va înceta el oare de a mai fi el însuşi?"[3]

1. Termenul folosit de Derrida este generations (n.t.).
2. Al cui a fost acesta? (în Ib. engl. în original) (n.tj.
3. Paul Valery. La Crise de l'esprit, CEuvres, Bibliotheque de la Pleiade, Gallimard, 1957, t. I, p. 993 (Criza spiritului şi alte eseuri, Iaşi, Polirom, 1996, trad. de Măria Ivănescu, p. 265 - n.t.). Ar trebui oare să amintim aici că, în Vest, aproape de capul peninsulei europene, regatul Danemarcei s-a aflat pe punctul de a fi alături, nu întîm-plător, de Anglia, ultimul stat al rezistenţei faţă de o anumită Europă de la Maastricht? Nu, acest corolar pe capul regal s-ar orienta mai degrabă spre alte locuri. Şi, în primul rînd, spre locuri de articulare între aceste propoziţii şi cele din L'Autre Cap, Minuit, 1991, care analiza şi o tratare a capitalului (a şefului şi a capului), în special de către Valery, pentru a reintroduce în problema Europei ca problemă a spiritului - altfel spus, în problema spectrului. Şi nu vom ezita să insistăm, totodată, este primul cap, asupra unei anumite logici a capului, dacă se poate spune aşa, der Kopf şi das Haupt, aşa cum revine pentru a se impune, cu regularitate, în nenumărate locuri din corpus-ul lui Marx, printre cele mai ospitaliere faţă de fantomă, într-o manieră mai generală şi mai implicită, prezentul eseu urmează nişte căi străbătute anterior: în jurul travaliului doliului, care ar fi coextensiv muncii, travaliului în general (mai cu seamă în Glas, Galilee, 1974), pe graniţa problematică dintre încorporare şi introiecţie,

Ceva mai tîrziu, în La Politique de l'esprit (p. 1031), Valery va defini omul şi politica. Omul: „o încercare de a crea ceea ce mă voi încumeta să numesc spiritul spiritului" (p. 1025). în ceea ce priveşte politica, ea „implică" întotdeauna „o anumită idee despre om" (p. 1029). In acest punct, Valery se citează pe sine însuşi. Cu această ocazie, el reia pagina despre „Hamlet-ul european", cea pe care tocmai am amintit-o. în mod ciudat, cu siguranţa rătăcită, dar infailibilă a unui somnambul, el nu omite din această pagină decît o frază, una singură, fără ca măcar să semnaleze omisiunea prin cîteva puncte de suspensie : este vorba despre fraza care îl numeşte pe Marx în chiar craniul lui Kant („Şi acesta a fost Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit..."). Cum se explică această omisiune, singura ? Numele lui Marx a dispărut. Unde s-a dus ? Exeunt Ghost and Marx, ar fi notat Shakespeare. Numele celui dispărut trebuie că s-a înscris în altă parte.

Atît în ceea ce spune, cît şi în ceea ce uită să spună despre cranii şi despre generaţiile/generările de spirite, Valery ne reaminteşte cel puţin trei lucruri. Aceste trei lucruri se referă tocmai la lucrul pe care-1 numim spirit. De îndată ce încetăm să facem vreo distincţie între spirit şi spectru, acesta se întrupează, se încarnează ca spirit, în spectru. Sau, mai bine zis, şi Marx însuşi face această precizare - vom ajunge la ea -, spectrul este o încorporare paradoxală, devenirea-corp, o anumită formă

cu privire la pertinenţa efectivă dar limitată a acestei opoziţii conceptuale, ca şi la aceea care desparte eşecul de reuşită în travaliul doliului, patologia de normalitatea

doliului (asupra acestor puncte, cf. Fors, Prefaţă la Le Verbier de l'Homme aux Loups, de N. Abraham şi M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976, în special pp. 26 şi urm., Schibboleth - pour Paul Celan, Galilee, 1986, Feu la cendre, Des Femmes, 1987, De l'esprit, Heidegger et la Question, Galilee, 1987, Memoires -pour Paul de Mân, Galilee, 1988), despre supravieţuirea unui fapt de a supravieţui ce nu se reduce nici la a trăi, nici la a muri („Survivre", în Parages, Galilee, 1986), despre economia datoriei şi a darului (Donner le temps, Galilăe, 1992). Cît priveşte logica spectrali-tăţii, inseparabilă de ideea ideii (de idealizarea idealităţii ca efect de iterabilitate), inseparabilă de însuşi motivul, să nu mai spunem de „ideea" deconstrucţiei, ea se află la lucru, într-un mod cel mai adesea explicit, în toate eseurile publicate în ultimii douăzeci de ani, şi mai cu seamă în De l'esprit. „Revenant" era, şi acolo, primul nume („Am să vorbesc despre «revenant» [...]").

fenomenală şi carnală a spiritului. El devine, mai degrabă, acel „ceva" care rămîne greu de numit: nici suflet, nici corp, si una şi cealaltă. Carnea şi fenomenalitatea sînt cele care îi conferă spiritului apariţia sa spectrală, dispărînd însă imediat în apariţie, în chiar venirea fantomei sau în revenirea spectrului. Există ceva din dispărut în apariţia însăşi, apariţia ca reapariţie a dispărutului. Spiritul şi spectrul nu sînt unul şi acelaşi lucru, va trebui să accentuăm şi să nuanţăm această diferenţă, dar, despre ceea ce au ele în comun, nu ştim ce este, nu ştim ce anume este în prezent. Este tocmai ceva ce noi nu ştim şi nu ştim dacă exact acest ceva este, dacă el răspunde la vreun nume ori corespunde unei esenţe. Nu ştim asta: mi din pricina ignoranţei noastre, ci pentru că acest non-obiect, acest prezent non-prezent, această fiinţare-aici a unui absent sau a unui dispărut nu mai ţine de domeniul cunoaşterii. Cel puţin nu de ceea ce credem noi că am cunoaşte sub numele de cunoaştere. Nu ştim dacă e viu sau mort. Iată - aici ori acolo -ceva, un lucru de nenumit, sau aproape de nenumit; ceva, între ceva şi cineva, oricine sau oarecare, ceva, acest lucru, „this thing" si totuşi lucrul acesta si nu un altul, lucrul acesta care ne priveşte ajunge să sfideze semantica si, în egală măsură, ontologia, psihanaliza, ca şi filozofia („Marcellus: What ha's this thing appear'd againe tonightl[1] Barnardo: / haue seene nothing."[2]). Lucrul este încă invizibil, el nu este nimic vizibil (,/ haue seene nothing"), în clipa în care vorbeşti despre el si cînd te întrebi dacă a apărut din nou. El nu este nimic ce s-ar putea vedea nici atunci cînd vorbeşti despre el. Şi nu este nimic care să se vadă nici atunci cînd Marcellus vorbeşte despre el, dar a fost totuşi văzut de două ori. Şi iată de ce a fost convocat Horaţio, scepticul, tocmai pentru a potrivi vorbirea şi viziunea. El va îndeplini rolul de terţ şi de martor (terstis) „[...] if againe this Apparition come, He may approue our eyes and speake to it": „Şi de-o veni vedenia din nou, să-şi creadă ochilor şi să-i vorbească" (actul I, scena I). Acest Lucru care nu este un lucru, acest Lucru invizibil între apariţiile sale nu este văzut în carne si oase nici atunci cînd reapare. Şi totuşi acest Lucru ne priveşte şi vede că noi

1. Ce este acest ceva ce-n noaptea asta s-a ivit din nou? (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. Eu n-am văzut nimic (în Ib. engl. în original) (n.t.).

nu îl vedem nici măcar atunci cînd este aici. O disimetrie spectrală întrerupe aici orice specularitate. Ea desincronizează şi ne readuce la anacronie. Vom numi aceasta efect de vizieră: noi nu-1 vedem pe cel ce ne priveşte. Chiar dacă în apariţia lui de fantomă regele îşi seamănă „precum eşti tu cu tine" („As thou art to thy selfe"), spune Horaţio, aceasta nu-1 împiedică să privească fără să fie văzut: apariţia sa îl face să pară în continuare invizibil sub armură („Such was the very Armour he hâd on t...]"[1]). Desigur, nu vom mai vorbi despre acest efect de vizieră, cel puţin nu direct şi nu sub acest nume, dar îl vom presupune în tot ce vom afirma de acum înainte referitor la spectru în general, în opera lui Marx şi a altora. Aşa cum se va preciza mai tîrziu, pornind de la Ideologia germană şi de la explicaţia lui Stirner, ceea ce deosebeşte spectrul sau fantoma (revenant) de spirit, fie el şi spirit înţeles ca fantomă, în general, este o fenomenalitate supranaturală şi paradoxală, desigur, vizibilitatea ascunsă şi insesizabilă a invizibilului sau o invizi-bilitate a unui X vizibil, acea sensibilitate insensibilă despre care vorbeşte Capitalul - vom ajunge la ea - atunci cînd se referă la o anumită valoare de schimb: este, de asemenea, fără nici o îndoială, intangibilitatea tangibilă a unui corp propriu lipsit de carne, întotdeauna al cuiva văzut ca alt-cineva, al unuia văzut ca un-cu-totul-altul. Şi încă al alt-cuiva pe care nu ne vom grăbi[2] să-1 determinăm ca fiind eu, subiect, persoană, conştiinţă, spirit etc. Toate acestea sînt suficiente pentru a deosebi spectrul nu numai de icoană sau de idol, ci şi de imaginea de imagine, de phantasma platoniciană, ca si de simplul simulacru a ceva, în genere, ceva de care este totuşi atît de aproape şi cu care deţine în comun, în alte privinţe, nu numai o singură trăsătură caracteristică. Acest aspect nu este însă totul, şi nici cel mai ireductibil. Altă sugestie : acest alt-cineva, spectral ne priveşte, ne simţim priviţi de el, în afara oricărei sincronii, înainte şi chiar dincolo de orice privire din parte-ne, conform unei anteriorităţi (care poate fi de ordinul unei generaţii sau a mai mult de o generaţie) şi unei disimetrii absolute, conform unei disproporţii absolut cu neputinţă de stăpînit. Aici, anacronia face legea. Să ne simţim văzuţi de o privire cu

1. Aşa era armura ce-a purtat-o (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. în original se hâter (fr.) (n.t.).

care va fi întotdeauna imposibil să ni se încrucişeze privirea, iată în ce constă efectul de vizieră şi de la el încoace sîntem moştenitori ai legii. Dat fiind că noi nu vedem cine ne vede şi cine face legea, cine actualizează injoncţiunea, o injoncţiune contradictorie, de altfel; dat fiind că nu vedem cine porunceşte Jură!" (swear) şi nu-1 putem identifica în mod cert, ne trezim sub puterea şi la discreţia vocii sale. Pe cel ce spune „Sînt spectrul tatălui tău" („7 am thy Fathers Spirit") nu putem decît să-1 credem pe cuvînt. Supunere esenţialmente oarbă în faţa secretului său, a secretului originii sale — iată o primă supunere la injoncţiune. Ea le va condiţiona pe toate celelalte. Căci oricînd mai poate fi vorba de încă un altul. Un altul

poate oricînd minţi, se poate deghiza în fantomă, la rîndul ei o altă fantomă se poate da drept aceasta. Este oricînd posibil. Ceva mai tîrziu, vom vorbi despre societatea spectrelor, sau despre comerţul pe care spectrele îl fac unele cu altele, căci spectrele sînt întotdeauna mai-mult-de-unul. Armura, acest „costum" de care nu se va putea dispensa nici o punere în scenă, noi o vedem acoperind de la tălpi pînă la creştet, în ochii lui Hamlet, corpul presupus al tatălui. Nu ştim dacă ea face parte ori nu din apariţia spectrală. Această protecţie este riguros problematică (problema înseamnă şi un scut), întrucît ea interzice percepţiei să decidă în privinţa identităţii pe care o închide atît de strîns în carapacea sa. Armura poate fi numai corpul unui artefact real, un soi de proteză tehnică, un corp străin corpului spectral pe care ea îl îmbracă, îl disimulează şi îl apără, ajungînd astfel să-i mascheze pînă şi identitatea. Armura nu lasă să se întrevadă nimic din corpul spectral, dar, la înălţimea capului şi sub vizieră, ea îi permite aşa-zisului tată să vadă şi să vorbească. Acolo sînt dispuse şi potrivite fante care îi permit acestuia să vadă fără să fie văzut, dar să vorbească aşa încît să fie auzit. Coiful (helm, casca), la fel ca şi viziera, nu asigura numai simpla protecţie: el se înălţa deasupra scutului şi era însemnul autorităţii şefului, blazon al nobleţei sale.
Efectului de coif îi este suficient ca o vizieră să fie posibilă şi să profităm de ea. Chiar şi atunci cînd, de fapt, este ridicată, posibilitatea ei continuă să semnifice că cineva, sub armură, poate, la adăpost fiind, să vadă fără să fie văzut şi fără să fie identificat. Chiar şi atunci cînd este ridicată, viziera rămîne,

ca resursă şi structură disponibile, solidă şi stabilă aidoma armurii, armura ce acoperă corpul din tălpi pînă în creştet, armura din care ea face parte şi de care e prinsă. Iată ceea ce deosebeşte o vizieră de o mască, deşi are în comun cu aceasta din urmă puterea fără egal, poate chiar însemnul suprem al puterii: să poţi vedea fără să fii văzut. Efectul de coif nu se suspendă atunci cînd viziera este ridicată. Atunci, puterea ei, altfel spus posibilitatea ei, este reamintită, dar, de această dată, şi mai dramatic. Atunci cînd Horaţio îi povesteşte lui Hamlet că o figură asemănătoare celei a tatălui său a apărut „împlătoşată din creştet pînă-n tălpi" („Arm'c? at all points exactly, Cap a Pe"), fiul este cuprins de nelinişte şi cere amănunte. Mai întîi, el insistă asupra armurii şi asupra acestui „din creştet pînă-n tălpi" („Hamlet: Arm'd, say you ? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, front head to foote" *). Apoi, Hamlet ajunge la cap, la chip şi îndeosebi la privirea de sub vizieră. Ca si cum ar fi sperat ca, sub o armură care o ascunde şi o apără din tălpi şi pînă-n creştet, fantoma să nu-şi fi arătat nici chipul, nici privirea şi deci nici identitatea („Hamlet: Then saw you not his face ? Deci chipul nu i 1-aţi văzut ? Horaţio: O yes, my Lord, he wore his Beauer up. Ba da, îşi ridicase obrăzarul" - actul I, scena II). Trei lucruri ar descompune, în urma analizei, acest singur lucru, spirit sau spectru - sau rege, căci regele ocupă acest loc (aici, locul tatălui), fie că îl păstrează, că îl

dobîndeste, ori că îl uzurpă, şi dincolo de revenirea rimei (de exemplu, „The Play's the thing, / Wherein l'll catch the Conscience ofthe King"). Rege este un lucru, Lucru este regele, chiar în clipa în care se desparte de corpul său, care, totuşi, nu îl părăseşte (contract de secesiune, pact necesar pentru a avea mai-mult-decît-un corp, adică pentru a domni, şi mai întîi pentru a moşteni demnitatea regală, fie şi prin crimă ori alegere: corpul - sau cadavrul -este împreună cu Regele, alături de Rege, dar Regele nu este împreună cu corpul. Regele este un lucru: „The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing").

1. Hamlet: Şi ziceţi că era-narmat? Marcellus, Barnardo: înarmat, milord. Hamlet: Din cap pînă-n picioare ? Marcellus, Bernardo: Milord, din creştet pînă-n tălpi (în Ib. engl. în original) (n.t.).

Care sînt, aşadar, cele trei lucruri ale lucrului? 1. In primul rînd, doliul. Doar despre el vom vorbi. El constă de fiecare dată în încercarea de a ontologiza resturi, de a le face prezente, înainte de toate, în a identifica rămăşiţele şi a localiza morţii (orice ontologizare, orice semantizare — filozofică, hermeneutică ori psihanalitică - se află prinsă în acest travaliu al doliului, dar, prin ea însăşi, ea nu îl gândeşte încă; tocmai în ceea ce numim „dincoace" punem noi spectrului problema spectrului, fie că este vorba de Hamlet ori de Marx). Trebuie să ştim asta. Or, a şti înseamnă să ştii cine si unde, să ştii al cui este de fapt corpul si în ce loc rămîne el - căci trebuie să rămînă la locul său. La loc sigur. Hamlet nu întreabă numai cui a aparţinut cutare craniu („Whose was it ?", Valery citează această întrebare). El cere să ştie cui aparţine acel mormînt („Whose grave's this, şir?"). Nimic nu poate fi mai rău pentru travaliul doliului decît confuzia sau îndoiala: trebuie să ştim cine este îngropat şi unde - şi trebuie (să ştim - să ne asigurăm) ca el să rămînă acolo, în ceea ce rămîne din el. Să stea locului, să nu se mai mişte de acolo.

2. Apoi, nu putem vorbi de generaţii /generări de cranii sau de spirite (Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx) decît condiţionaţi de limbă - şi de voce, în orice caz, de ceea ce marchează numele sau îi ţine locul („Hamlet: That Scull hâd a tongue in it, and could sing once" [1]).

3. în fine (Marx qui genuit Valery...), lucrul lucrează, fie că transformă, fie că se transformă, fie că im-pune ori se descompune: spiritul, „spiritul spiritului" este muncă. Dar ce este munca? Ce este conceptul de muncă, dacă el presupune spiritul spiritului ? Valery subliniază această idee: „înţeleg aici prin «Spirit» o anumită putere de transformare [...] spiritul [...] munceşte"[2].

Aşadar, „Whither marxism?", „Marxismul, încotro?". Iată întrebarea impusă de titlul acestui colocviu. Prin ce ar face ea semn în direcţia lui Hamlet, a Danemarcei şi a Angliei ? De ce ne-ar şopti ea să urmăm o fantomă? Şi unde? Whither•? Ce înseamnă să urmezi o fantomă? Şi dacă aceasta înseamnă

1. Craniul acela avea cîndva limbă în el şi era în stare să cînte (în Ib. engl. în original) (n.t.).

2. Paul Val6ry, Lettre sur la societe des esprits, op. cit., p. 1139.

acelaşi lucru cu a fi urmărit de ea, neîncetat, persecutat poate de însăşi vînătoarea la care o supui? O dată în plus, ceea ce pare să ne stea înainte, viitorul, revine dinainte de noi: din trecut, din urmă. „Something is rotten in the state of Denmark"[1], declară Marcellus în clipa în care Hamlet se pregăteşte tocmai să urmeze fantoma: JL'll follow thee"[2] (actul I, scena IV), „Whither" o va întreba şi el, nu peste mult timp: „Where will thou lead me ? speake; TU go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Fathers Spirit"[3].] Repetiţie şi primă dată, iată care poate fi întrebarea privind evenimentul ca întrebare referitoare la fantomă : ce este o fantomă ? ce este efectivitatea sau prezenţa unui spectru, adică a ceea ce pare să rămînă la fel de in-efectiv, de virtual şi de inconsistent ca un simulacru? Există oare aici, între lucrul însuşi şi simulacrul său, o opoziţie care să ţină? Repetiţie st primă dată, dar, totodată, repetiţie si ultimă dată, căci singularitatea oricărei prime daţi face din aceasta şi o ultimă dată. De fiecare dată este evenimentul însuşi, o primă dată este o ultimă dată. Cu totul alta. Punere în scenă pentru un sfîrşit al istoriei. S-o numim spectrologie[4]. Această logică a bîntuirii nu ar fi doar mai amplă şi mai puternică decît o ontologie sau decît o gîndire a fiinţei (a lui to be, presupunînd că despre fiinţă este vorba în acel „to be or not to be", dar nimic nu e mai puţin sigur în acest caz). Această logică ar adăposti în ea însăşi, dar ca nişte locuri circumscrise sau ca nişte efecte particulare, chiar escatologia şi teleologia. Ea le-ar cuprinde, dar într-un mod de ne-cuprins, incomprehensibil, într-adevăr, cum să cuprinzi cu mintea discursul sfîrşitului ori discursul despre sfirsit? Extremitatea extremului poate fi ea vreodată cuprinsă? Dar opoziţia dintre to be si not to be? Hamlet începea deja cu întoarcerea aşteptată a regelui mort. După sfîrşitul istoriei, spiritul revine ca spectru revenant, el ia figura unui mort care revine, dar totodată şi a unei fantome a cărei întoarcere aşteptată se repetă iarăşi şi iarăşi.

1. E ceva putred în Danemarca (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. Am să-1 urmez (în Ib. engl. în original) (n.t.).
3. Unde mă duci ? Vorbeşte; nu mai merg. Duhul: Ascultă-mă [...] Sînt Duhul tatălui tău (în Ib. engl. în original) (n.t.).
4. Termenul lui Derrida este hantologie, din fr. hanter - a bîntui, a obseda, a chinui (n.t.).

Ah, iubirea lui Marx pentru Shakespeare! Este cunoscută. Chris Hani împărtăşea aceeaşi pasiune. Tocmai am aflat acest lucru şi ideea îmi place. Chiar dacă Marx citează mai des din Timon din Atena, Manifestul pare a evoca sau a convoca, din deschidere chiar, prima venire a fantomei tăcute, apariţia spiritului care nu răspunde, pe acea terasă de la Elsinor, care este în acel moment vechea Europă. Căci dacă această primă apariţie teatrală marca deja o repetiţie, în pliurile acestei iteraţii ea implică puterea politică (‚Jn the same ftgure, like the King that's dead"[1], spune Barnardo de îndată ce, în dorinţa sa nestăpînită de identificare, are impresia că recunoaşte

„Lucrul"). De la ceea ce am putea numi celălalt timp sau cealaltă scenă, încă din ajunul piesei, martorii istoriei se tem şi speră într-o reîntoarcere, apoi, again and again, într-un du-te-vino (Marcellus: „What! ha's this thing appear'd againe tonight ?" [2]. Apoi: ‚JEnter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost"[3]). Chestiune de repetiţie: un spectru este întotdeauna un revenant[4]. Nu am putea controla acest du-te-vino al său, întrucît el începe prin a reveni. Să ne gîndim şi la Macbeth şi să ne aducem aminte si de spectrul lui Cezar. După ce a murit, el revine. Şi Brutus îi spune, la rîndu-i, „again" : „Well; then I shall see thee again ? Ghost: Ay, at Philippi"[5] (actul IV, scena III).

Or, simţim nevoia să tragem aer în piept. Sau să suspinăm : chiar după ultima suflare, căci este vorba de spirit. Or, ceea ce pare aproape întotdeauna imposibil este să vorbeşti despre spectru, să-i vorbeşti lui, să vorbeşti cu el, aşadar, mai ales, să faci sau să laşi să vorbească un spirit. Şi acest lucru pare încă şi mai greu pentru un cititor, un savant, un specialist, un profesor, un interpret, pe scurt, pentru ceea ce Marcellus numeşte scholar. Poate chiar pentru un spectator în general, în fond, un spectator este, ca atare, ultimul căruia un spectru i se poate

1. Aidoma cu răposatul rege (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. în noaptea asta s-a ivit din nou? (în Ib. engl. în original) (n.t.).
3. Duhul intră, Duhul iese, Duhul intră din nou (în Ib. engl. în original) (n.t.).
4. în Ib. fr. revenant - „fantomă", dar şi compus al verbului venir - re-venant („cel care revine") (n.t.).
5. E scris să te revăd ? Spiritul: Da, la Philippi (în Ib. engl. în original) (n.t.).

arăta, i se poate adresa sau căruia îi poate acorda atenţie. La teatru sau la şcoală. Şi asta din raţiuni esenţiale. Teoreticieni sau martori, spectatori, observatori, învăţaţi şi intelectuali, scholars consideră că este de-ajuns să priveşti. Din acel moment, ei nu se mai află întotdeauna în poziţia cea mai competentă pentru a face ceea ce trebuie, adică să-i vorbească spectrului: iată, poate, printre atîtea altele, o lecţie de neuitat a marxismului. Nu mai există, nu a existat nicicînd vreun scholar în stare să vorbească despre tot, adresîndu-se oricui şi, mai ales, fantomelor. Nicicînd nu a existat vreun scholar, ca atare, care să fi avut, cu-adevărat, de-a face cu fantoma. Un scholar tradiţional nu crede în fantome, si nici în ceea ce am putea numi spaţiul virtual al spectralităţii. Nu a existat niciodată vreun scholar care, ca atare, să nu creadă în distincţia tranşantă dintre real şi non-real, dintre efectiv şi non-efectiv, viu şi non--viu, fiinţă şi non-fiinţă (to be or not to be, după cum sună lectura convenţională), în opoziţie cu ceea ce e prezent şi ceea ce nu e, de exemplu, sub forma obiectivităţii. Dincolo de această opoziţie, pentru scholar nu există decît ipoteză de şcoală, ficţiune teatrală, literatură şi speculaţie. Dacă ne-am referi numai la această figură tradiţională a unui scholar, ar trebui, prin urmare, să ne ferim în cele ce urmează de ceea ce s-ar putea defini ca iluzie, ca mistificare, sau complexul lui Marcellus. Acesta nu era, poate, în situaţia de a înţelege că unui scholar clasic i-ar fi imposibil să vorbească fantomei. El nu ştia ce înseamnă singularitatea unei poziţii, să nu spunem neapărat a unei poziţii de clasă, cum se spunea odinioară, ci singularitatea unui loc de vorbire, a unui loc de experienţă şi

de relaţie de filiaţie, singurele locuri şi legături din care şi dinspre care te poţi adresa fantomei: „Thou art a Scholler; speake to it Horatio"[1], spune el cu naivitate, ca şi cum ar participa la un colocviu. El recurge la un scholar, la savant sau la intelectualul instruit, la omul de cultură, ca la un spectator care ar şti să pună distanţa necesară sau să găsească acele cuvinte potrivite pentru a observa sau, mai mult chiar, pentru a apostrofa o fantomă, adică, totodată, pentru a vorbi limba regilor sau pe cea a morţilor. Căci Barnardo a reuşit să ghicească chipul regelui mort şi crede că 1-a identificat, prin asemănare („Barnardo: In the

1. Eşti cărturar, vorbeşte-i tu, Horatio (în Ib. engl. în original) (n.t.).

same figure, like the King that's dead.[1] Marcellus: Thou art a Scholler; speake to it Horatio"). El nu îi cere numai să-i vorbească fantomei, ci şi să o cheme, să o interpeleze, să o întrebe, mai exact, să cerceteze si să chestioneze acel ceva, Lucrul care este încă fantoma: „Question it Horatio"[2]. Şi Horatio îi porunceşte Lucrului să vorbească, de două ori i-o cere, printr-un gest în acelaşi timp imperios şi acuzator. El ordonă, somează şi totodată conjură: ,fîy heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake /" [3]. Şi într-adevăr ,/ charge thee" este adeseori tradus prin „te conjur", ceea ce ne arată calea pe care, mai tîrziu, îşi vor încrucişa paşii injoncţiunea şi conjurarea. Conjurîndu-1 să vorbească, Horatio vrea să fixeze, să stabilizeze, să oprească spectrul în rostirea sa: „(For which, they say, you Spirits oft ivalke in death) Speake ofit. Stay, and speake. Stop it Marcellus"[4].

Dimpotrivă, Marcellus anticipa poate venirea într-o zi, într-o noapte, peste cîteva secole - timpul nu se mai măsoară aici ca de obicei - a unui alt scholar. Acesta ar fi, în sfîrşit, capabil ca, dincolo de opoziţia dintre prezenţă şi non-prezenţă, dintre efectivitate şi in-efectivitate, dintre viaţă şi non-viaţă, să gîn-dească posibilitatea spectrului, spectrul ca posibilitate. Mai bine (sau mai rău), el ar şti să se adreseze spiritelor. El ar şti că o asemenea adresare nu numai că este deja cu putinţă, ci şi că ea va fi condiţionat, dintotdeauna, adresarea în general. Iată, în orice caz, pe unul destul de nebun pentru a spera să de-zăuorască posibilitatea unei astfel de adresări.

A fost, aşadar, o greşeală din parte-mi că am îndepărtat din memorie ceea ce a fost cel mai manifest în Manifest. Ceea ce se manifestă în el, în primul rînd, este un spectru; acest prim personaj patern, pe cît de puternic, pe atît de ireal, halucinaţie sau simulacru si, virtual, mai eficient decît ceea ce ne-am obişnuit să numim, liniştiţi, o prezenţă vie. Recitind Manifestul şi alte cîteva opere importante ale lui Marx, mi-am zis că nu cunosc decît puţine texte din tradiţia filozofică - poate

1. Aidoma cu răposatul rege (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. întreabă-1 pe duh, Horatio (în Ib. engl. în original) (n.t.).
3. Stai! Stai! Vorbeşte! Vorbeşte! Te conjur! (în Ib. engl. în original) (n.t.).
4. Voi duhuri, se spune c-aţi ieşit din gropi ades. Vorbeşte. Stai! Opreşte-1 tu, Marcellus (în Ib. engl. în original) (n.t.).

chiar nici un altul - a căror lecţie să pară astăzi mai urgentă, cu condiţia să ţinem seama de ceea ce afirmă chiar Marx şi Engels (de exemplu, în Prefaţa lui Engels la reeditarea din 1888) despre propria lor „învechire" posibilă şi despre istorici-tatea lor intrinsec ireductibilă. Ce alt gînditor a mai atras vreodată atenţia asupra acestui aspect, într-un mod atît de explicit ? Cine a

mai chemat vreodată la transformarea viitoare a propriilor teze ? Nu numai pentru vreo îmbogăţire progresivă a cunoaşterii, care n-ar schimba întru nimic ordinea unui sistem, ci în scopul de a lua în calcul, un alt fel de calcul, efectele de ruptură sau de restructurare? Şi pentru a întîmpina dinainte, dincolo de orice posibilă programare, imprevizibilitatea unor noi cunoaşteri, a unor noi tehnici, a unor noi realităţi politice date? Nici un text aparţinînd tradiţiei nu pare la fel de lucid în privinţa mondializării în curs a politicului, în privinţa ireductibilităţii tehnicului şi a mediaticului în evoluţia gîndirii celei mai gînditoare - şi toate acestea, dincolo de calea ferată şi de ziarele de atunci, ale căror puteri, forţe au fost incomparabil analizate în Manifest. Şi puţine texte au oferit tot atîta luminoasă explicaţie în ceea ce priveşte dreptul, dreptul internaţional şi naţionalismul.

Va fi întotdeauna o greşeală să nu-1 citim şi să nu-1 recitim, să nu-1 discutăm pe Marx. Adică, totodată, şi pe alţi cîţiva -şi chiar mai presus de „lectura" ori de „discuţia" de şcoală. Va fi din ce în ce mai mult o greşeală, o abatere de la spiritul de responsabilitate teoretică, filozofică, politică. Din momentul în care maşina de dogme şi aparatele ideologice „marxiste" (state, partide, celule, sindicate şi alte locuri de producţie doctrinală) sînt pe cale de dispariţie, nu mai avem nici o scuză, ci numai alibiuri, pentru a evita această răspundere. Fără toate acestea, nu va exista nici un viitor. Nu, fără Marx, nu va fi nici un viitor fără Marx. Fără amintirea şi fără moştenirea lui Marx: în orice caz, a unui anumit Marx, a geniului său, a cel puţin unuia dintre spiritele sale. Căci aceasta va fi ipoteza noastră, ori, mai curînd, decizia noastră: există mai mult de ' unul, trebuie să existe mai mult de unul.

Totuşi, printre toate tentaţiile cărora va trebui să le rezist astăzi, ar fi şi cea a memoriei, a amintirii! Să povestesc ce a însemnat pentru mine experienţa marxismului şi pentru cei din generaţia mea, care au împărtăşit-o de-a lungul unei vieţi, şi

figura cvasi-părintească a lui Marx, disputa pe care o aprindea în noi, cei cu alte filiaţii, lectura textelor şi interpretarea unei lumi în care moştenirea marxistă era - este încă si, prin urmare, va rămîne - în mod absolut şi total determinantă. Nu e nevoie să fii marxist sau comunist pentru a înţelege această evidenţă. Locuim cu toţii într-o lume - unii ar spune într-o cultură - care păstrează, în mod direct vizibil sau nu, într-o profunzime incalculabilă, marca acestei moşteniri.

Printre trăsăturile ce caracterizează o anumită experienţă, proprie generaţiei mele, adică o experienţă care va fi durat cel puţin 40 de ani, şi care nu s-a încheiat încă, voi începe prin a izola un tulburător paradox. Este vorba despre tulburarea acelui „dejă-vu", şi chiar a unui anume „toujours dejă-vu". Această tulburare a percepţiei, a halucinaţiei si a timpului, o evoc aici în virtutea temei care ne reuneşte în această seară: „whither marxism ?". Pentru mulţi dintre noi, întrebarea are vîrsta noastră, îndeosebi pentru cei care — cum a fost şi cazul meu - se opuneau, desigur,

„marxismului" sau „comunismului" de fapt (Uniunea Sovietică, Internaţionala partidelor comuniste şi tot ce decurgea de aici, adică multe, multe lucruri...), dar care cel puţin înţelegeau să nu o facă niciodată în virtutea unor motivaţii conservatoare sau reacţionare, şi nici măcar în virtutea poziţiilor de dreapta moderată sau republicană. Pentru mulţi dintre noi, un anumit sfîrşit (subliniez un anumit) al comunismului marxist nu a aşteptat recenta prăbuşire a Uniunii Sovietice şi a tot ce ţine de aceasta în lume. Totul a început - acest tot era chiar „dejă-vu", fără nici o îndoială, încă de la începutul anilor'50. De atunci, întrebarea care ne aduce alături în această seară (whither marxism ?) sună ca o veche repetiţie. A fost deja, dar cu totul altfel, aceea care se impunea multora dintre cei pe atunci tineri. Aceeaşi întrebare răsunase deja. Aceeaşi, cu siguranţă, dar cu totul altfel. Iar diferenţa dintre aceste sunete este ecoul acestei seri. Este din nou seară, şi noaptea iarăşi se lasă de-a lungul „meterezelor", deasupra crenelurilor, battlements ale unei vechi Europe aflate în război. Cu celălalt şi cu ea însăşi.
De ce? Era deja, atunci, aceeaşi întrebare, ca întrebare finală. Desigur că mulţi tineri de astăzi (de tipul „cititorilor-consu-matori" ai lui Fukuyama, sau de tipul „Fukuyama" însuşi) nu mai ştiu îndeajuns toate aceste lucruri: temele escatologice ale

„sfîrşitului istoriei", ale „sfîrsitului marxismului", ale „sfârşitului filozofiei", ale „sfîrşitului omului" şi ale „ultimului om" etc. erau, încă de acum 40 de ani, din anii '50, pîinea noastră zilnică. Această pîine de apocalipsă, o aveam toţi, deja, la gură, în mod firesc, tot atît de firesc pe cît aveam pe buze ceea ce am numit, ulterior, în 1980, „tonul apocaliptic în filozofie".
în ce consta ea? Şi ce gust avea? Exista, pe de o parte, lectura sau analiza celor pe care i-am putea supranumi clasici ai sfîrşitului. Ei alcătuiau canonul apocalipsei moderne (sfîr-şit al Istoriei, sfîrşit al Omului, sfîrşit al Filozofiei, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, cu codicilul kojevian si cu codicilele lui Kojeve însuşi). Pe de altă parte, si fără putinţă de disociere, exista ceea ce ştiam toţi sau ceea ce unii dintre noi, încă de mult, nu mai ascundeau nici faţă de ei înşişi — teroarea totalitară din toate ţările din Est, toate dezastrele social-economice ale birocraţiei sovietice, ale stalinismului trecut si ale neo-stalinismului în curs (de la nenumăratele procese de la Moscova pînă la represiunea din Ungaria, ca să ne limităm la aceste indicaţii minimale). Acesta a fost, fără îndoială, elementul în care s-a dezvoltat ceea ce poartă numele de deconstrucţie - si în acest moment nu putem înţelege nimic din deconstrucţie, în special în Franţa, decît dacă ţinem seama de această complexitate de relaţii istorice. De atunci, pentru cei alături de care am trăit epoca aceea unică, această dublă şi unică experienţă (totodată filozofică şi politică), pentru noi, aş îndrăzni s-o spun, parada mediatizată de discursuri actuale despre sfîrsitul istoriei şi ultimul om are, cel mai adesea, aerul unui plictisitor anacronism. Cel puţin pînă la un anumit punct, pe care va trebui să-1 precizăm mai tîrziu. Ceva din acest

plictis transpare, de altfel, din corpul celei mai fenomenale culturi actuale: ceea ce auzim, citim sau vedem, ceea ce se mediatizează cel mai puternic în capitalele occidentale, în ceea ce-i priveşte pe cei care i se abandonează cu sentimentul de jubilaţie al unei candori juvenile, aceştia capătă aerul unor întîrziaţi, ca şi cum, într-un fel, ar fi posibil să mai prinzi ultimul tren după plecarea ultimului tren - şi să mai întîrzii încă o dată la un sfîrşit al istoriei. Cum se poate întîrzia la sfîrsitul istoriei? Iată o întrebare de mare actualitate, întrebare serioasă, întrucît obligă, o dată

în plus, la reflecţie, aşa cum, de la Hegel încoace, medităm asupra a ceea ce se întîmplă şi merită denumirea de eveniment, după istorie, şi după cum continuăm să ne întrebăm dacă sfîrsitul istoriei nu este numai sfîrsitul unui anumit concept al istoriei. Iată, poate, una dintre întrebările pe care ar trebui să le punem celor care nu se mulţumesc să fi întîrziat la apocalipsă şi să prindă ultimul tren al sfîrşitului, dacă pot spune aşa, fără să-şi fi pierdut răsuflarea, dar care găsesc mijlocul să-si umfle pieptul în curata conştiinţă a capitalismului, a liberalismului şi a virtuţilor democraţiei parlamentare - prin care noi desemnăm nu parlamentarismul şi reprezentarea politică în general, ci formele prezente, adică de fapt trecute ale unui dispozitiv electoral şi ale unui aparat parlamentar.

In curînd va trebui să complicăm această schemă. Va trebui să propunem o altă lectură a anacronismului mediatic şi a conştiinţei curate. Dar, pentru a face şi mai pregnantă descu-rajatoarea impresie de „dejă-vu", care riscă să facă să fie aruncată din mînă toată literatura despre sfîrsitul istoriei şi despre alte pronosticuri asemănătoare, nu voi cita (dintre atîtea exemple posibile) decît un eseu din 1959, al cărui autor mai publicase deja, în 1957, o povestire intitulată Le Dernier Homme. Aşadar, cu 35 de ani în urmă, Maurice Blanchot consacra un articol, „La fin de la philosophie" [1], unei jumătăţi şi ceva de duzină de cărţi apărute în anii '50. Toate sînt, şi asta ca să ne limităm la Franţa, mărturii ale unor vechi marxişti sau comunişti. Mai tîrziu, Blanchot va scrie „Sur une approche du communisme" si „Leş trois paroles de Marx"[2].

[Aş fi dorit să citez aici, în întregime, pentru a putea subscrie fără rezerve, cele trei pagini admirabile care poartă drept titlu „Leş trois paroles de Marx". Cu sobra strălucire a unei densităţi incomparabile, discret şi totodată fulgurant, enunţurile lor ni se oferă mai puţin ca răspuns deplin la o întrebare, cît mai ales drept ceea ce, astăzi, trebuie să răspundem noi, moştenitori a mai mult decît o vorbă şi ai unei injoncţiuni prin ea însăşi disjunctă.

1. Maurice Blanchot, „La fin de la philosophie", La Nouvelle Revue Franşaise, l august 1959, an 7, nr. 80.
2. Maurice Blanchot, L'Amitie, Gallimard, 1971, pp. 109-117.

Să observăm, pentru început, eterogenitatea radicală şi necesară a unei moşteniri, diferenţa fără nici o opoziţie care trebuie să o caracterizeze, o

„inadecvare" şi o cvasi-juxtapunere din care dialectica lipseşte (pluralul însuşi a ceea ce vom numi, mai tîrziu, spiriteZe lui Marx). O moştenire nu se adună laolaltă niciodată, ea nu constituie niciodată una cu ea însăşi. Presupusa ei unitate, dacă există vreuna, nu poate consta decît în injoncţiunea de a reafirma alegînd. Trebuie înseamnă trebuie să filtrezi, să cerni, să critici, trebuie să triezi între mai multe posibile care locuiesc în spaţiul aceleiaşi injoncţiuni. Şi care locuiesc acolo într-un fel contradictoriu, în jurul unui secret. Dacă lizibilitatea unui legat testamentar ar fi dată de la sine, firească, transparentă, univocă, dacă ea n-ar solicita şi n-ar sfida în acelaşi timp o interpretare, n-am fi niciodată în situaţia de a moşteni ceva. Am fi afectaţi ca de un fel de cauză - naturală sau genetică. Sîntem întotdeauna moştenitorii unui secret - care ne spune: „citeşte-mă, vei fi vreodată în stare s-o faci ?". Alegerea critică impusă de orice reafirmare a moştenirii este, totodată, ca memoria însăşi, condiţia ei de finitudine. Infinitul nu moşteneşte şi nu este moştenit. Injoncţiunea însăşi (alege şi hotărăşte-te ce moşteneşti, ne spune ea de-a pururi) nu poate fi una decît divizîndu-se, sfîşiindu-se, deosebindu-se mereu de ea însăşi, vorbind în acelaşi timp de mai multe ori - şi pe mai multe voci. De exemplu:

„La Marx, şi întotdeauna venite de la Marx, vedem cum prind putere şi formă trei feluri de rostiri, care sînt, toate trei, necesare, dar separate si mai mult decît opuse,: aproape juxtapuse. Inadecvarea care le menţine laolaltă desemnează o pluralitate de cerinţe şi, de la Marx încoace, fiecare dintre noi continuă să se supună acestei pluralităţi, vorbind, scriind, căci nefăcînd-o, ar rata totul" (p. 115 - sublinierile îmi aparţin).

„Căci nefăcînd-o, ar rata totul." Ce poate să însemne aceasta ? Dar „de la Marx încoace"?

Să rateze totul, e adevărat, rămîne oricînd posibil. Nimic nu ne va putea asigura vreodată împotriva acestui risc. Şi cu atît mai puţin împotriva acestui sentiment. Şi acest „de la Marx încoace" continuă să desemneze locul de atribuire pornind de la care sîntem cu toţii angajaţi. Dar dacă există angajare sau atribuire, injoncţiune sau promisiune, dacă există

această chemare care porneşte de la o rostire ce răsună înaintea noastră, acest „de la" este marca unui loc şi a unui timp care ne precedă, desigur, dar numai pentru a fi, totodată, în faţa noastră şi înaintea noastră. De la viitor începînd, aşadar, de la trecutul considerat ca viitor absolut, de la ne-ştiutul şi de la ne-petrecutul unui eveniment, a ceva ce urmează să fie (to be): să facă şi să hotărască (ceea ce, mai întîi, înseamnă, desigur, acel „to be or not to be" al lui Hamlet - şi al oricărui alt moştenitor care, să zicem, ajunge să jure în faţa unei fantome). Dacă „de la Marx încoace" denumeşte, în egală măsură, o a-venire (ă-venir) dar şi un trecut, trecutul unui nume propriu, este pentru că specificul unui nume propriu urmează întotdeauna să vină. Şi încă secret. Urmează să vină, şi nu sub forma unui acum viitor a ceea ce „menţine laolaltă" „inadecva-rea" (şi Blanchot numeşte imposibilul unei „inadecvări" care, uneori, „menţine laolaltă"; rămîne să ne gîndim în ce

fel o inadecvare ar mai putea cumva, prin ea însăşi, să menţină laolaltă şi dacă se poate cumva vorbi despre inadecvarea însăşi, în ea însăşi, a unei identităţi fără proprietate[1]). Ceea ce se enunţă „de la Marx încoace" poate numai să promită sau să ne aducă aminte să menţinem laolaltă, într-o rostire care amînă, deosebind nu ceea ce afirmă ea, ci deosebind tocmai pentru ca să afirme, pentru ca tocmai să afirme, pentru a putea (a putea fără a putea) afirma venirea evenimentului, propria lui a-venire (ă-venir). Blanchot nu-1 numeşte aici pe Shakespeare, dar eu, de la Marx, nu pot auzi decît acest „de la Marx încoace", fără să aud, ca Marx însuşi, „de la Shakespeare". Să menţii laolaltă ceea ce nu stă laolaltă, şi inadecvarea însăşi, aceeaşi inadecvare, iată ceea ce nu se poate gîndi - vom reveni la aceasta necontenit, după cum vom reveni şi la spectralitatea spectrului -, decît într-un timp al prezentului dislocat, în punctul de articulaţie al unui timp radical dis-junct, fără nici un fel de conjuncţie asigurată. Nu este vorba despre un timp cu articulaţii negate, sfărîmate, maltratate, în stare de disfuncţie, dezasamblate, conform unui dys de opoziţie negativă şi de disjuncţie dialectică, ci despre un timp fără articulaţie asigurată şi fără conjuncţie determinabile. Ceea ce se spune aici despre timp este valabil,

1. In original, memete satis propriete (n.t.).

în consecinţă sau automat, şi pentru istorie, chiar dacă aceasta poate consta în a repara, în efecte de conjunctură, şi chiar dacă lumea este dis-juncţia temporală: „The time is out ofjoint"[1], timpul este dezarticulat, destituit, decapsulat, dislocat, timpul este dereglat, depistat şi hăituit, el este deranjat, adică dereglat şi totodată nebun. Timpul şi-a ieşit din ţîţîni, timpul este deportat, în afara lui însuşi, este dez-binat. Hamlet o spune. El e cel care a deschis astfel una dintre acele breşe, adesea ucigătoare lucarne poetice şi meditative, de la care Shakespeare va fi vegheat asupra limbii engleze şi prin care, totodată, îşi va fi însemnat corpul, prin aceeaşi mişcare fără precedent, cu vreo săgeată. Dar, cînd numeşte Hamlet astfel dis-juncţia timpului şi, totodată, pe cea a istoriei şi a lumii, dis-juncţia vremurilor care fug, dez-ajustarea timpului nostru, de fiecare dată al nostru ? Şi cum să traducem „The time is out ofjoint" ? O tulburătoare diversitate dispersează prin secole traducerea unei capodopere, a unei opere geniale, a unei lucrări a spiritului care pare tocmai să pună în joc toate resursele spiritului, ale geniului. Răutăcios ori nu, un geniu operează, rezistă şi sfidează mereu, după modelul unui lucru spectral. Opera însufleţită devine tocmai acest lucru, Lucrul care, plin de geniu, fie se pregăteşte să locuiască fără a locui în sens propriu, fie să bîntuie, aidoma unui spectru insesizabil, imperceptibil, atît memoria, cît şi traducerea. O capodoperă se mişcă întotdeauna, prin definiţie, aidoma unei fantome. Lucrul bîntuie, de exemplu, provoacă, locuieşte fără a zăbovi, fără ca vreodată să se limiteze la acel loc, în graniţele lui - numeroasele versiuni ale acestui pasaj: „The time is out ofjoint". Plurale, cuvintele traducerii se organizează, ele nu se dispersează oricum. Dar, totodată, ele se dezorganizează prin chiar efectul

spectrului, din cauza Cauzei pe care o numim original si care, ca toate fantomele, formulează cereri mai mult decît contradictorii, ba chiar, şi în acelaşi fel, disparate. Aici, se pare că ele se distribuie în jurul a cîteva mari posibilităţi. Ele constituie tipuri. In „The time is out ofjoint", Time este uneori timpul însuşi, temporalitatea timpului, alteori ceea ce temporalitatea face cu putinţă (timpul ca istorie, vremurile care fug, timpul pe care noi îl trăim, ziua de astăzi, epoca), alteori, ca urmare, mersul

1. Vremea e scoasă din ţîţîni (în Ib. engl. în original) (n.t.).

lumii, lumea noastră de astăzi, acest astăzi care este al nostru, actualitatea însăşi: acolo unde ceva merge (whither - încotro), şi acolo unde nu merge, unde ceva e putred (whither), acolo unde lucrurile merg sau nu merg bine, acolo unde totul merge fără să meargă aşa cum ar trebui, prin vremurile care fug. Time este timpul, dar este şi istoria, şi este lumea.

„The time is out ofjoint": traducerile însele se dovedesc „out of joint". Oricît de corecte şi de legitime ar fi ele, oricît de îndreptăţite le-am recunoaşte noi, ele sînt, toate, dez-ajustate, aproape in-juste, în distanţa care le afectează : în chiar interiorul lor, pentru că înţelesul le rămîne neapărat echivoc, desigur, apoi în raportul dintre ele şi, prin urmare, în multiplicitatea lor, în cele din urmă sau mai întîi, în inadecvarea lor ireduc-tibilă la cealaltă limbă şi la geniala lovitură a evenimentului care constituie legea, la toate virtualităţile originalului. Excelenţa traducerii rămîne neputincioasă. Mai rău chiar, şi aici e toată drama, ea nu poate decît să agraveze sau să pecetluiască inaccesibilitatea celeilalte limbi. Iată cîteva exemple, din limba franceză, printre cele mai remarcabile, mai ireproşabile şi mai interesante:

1. „Le temps est hors de şes gonds."[1] Traducerea lui Yves Bonnefoy pare cea mai sigură. Ca şi în ceea ce este epokhe a acestui timp însuşi, se pare că ea păstrează deschisă şi în suspensie cea mai înaltă potenţialitate economică a formulei. Mai degrabă tehnică decît organică, etică sau politică (ceea ce rămîne o abatere), figura folosită, „de şes gonds"/„din ţîţîni", pare cea mai apropiată de uzul curent, dominant, şi de multiplicitatea de întrebuinţări din idiomul pe care îl traduce.

2. „Le temps est detraque."[2] Traducere mai degrabă riscată : o anume folosire a expresiei ne face să ne gîndim la aspectul vremii (weather).

3. „Le monde est ă l'envers" [3]: un „â l'envers" (invers, răsturnat) foarte aproape de un „de travers" (anapoda), care pare mai aproape de original.

4. „Cette epoque est deshonoree." [4] Oricît de surprinzătoare ar părea la prima vedere, lectura lui Gide este, totuşi, mai

1. Hamlet, trad. Yves Bonnefoy, 1957, Gallimard, Folio, 1992.
2. Hamlet, trad. Jean Malaplate, Corti, 1991.
3. Hamlet, trad. Jules Derocquigny, Leş Belles Lettres, 1989.
4. Hamlet, trad. Andre Gide, Bibliotheque de la Pleiade, Gallimard, 1959.

adecvată tradiţiei unui idiom care, de la Morus la Tennyson, dă, în aparenţă, un sens mai degrabă etic sau politic acestei expresii. „Out ofjoint" ar califica

decăderea morală sau starea de corupţie a cetăţii, dereglarea sau pervertirea moravurilor. Se trece cu uşurinţă de la dez-ajustat la in-just. Iată problema noastră: cum să justificăm această trecere de la dez-ajustare (valoare mai degrabă tehnico-ontologică, afectînd o prezenţă) la o injustiţie, o nedreptate, care n-ar mai fi ontologică? Şi dacă, dimpotrivă, dez-ajustarea ar fi condiţia justiţiei? Şi dacă tocmai acest dublu registru ar concentra enigma şi si-ar accentua supraputerea sa în ceea ce dă vorbelor lui Hamlet forţa lor incredibilă: „The time is out ofjoint"? Nu trebuie să fim surprinşi, Oxford English Dictionary citează această frază a lui Hamlet drept exemplu pentru inflexiunea etico-politică. Observăm în acest exemplu remarcabil necesitatea a ceea ce afirma Austin: un dicţionar de cuvinte nu poate nicicînd oferi o definiţie, el nu dă decît exemple. Pervertirea a ceea ce, out ofjoint, nu merge bine sau merge anapoda (de travers, aşadar, mai degrabă decît ă l'envers) o vedem lesne opunîndu-se - aşa cum ceea ce e oblic, sucit, greşit şi strîmb se opune faţă de ceea ce ţine de rectitudine, de direcţia bună a ceea ce merge drept, de spiritul a ceea ce orientează sau întemeiază dreptul - şi antrenează în mod direct, fără ocol, către sensul cel bun[1]. De altfel, Hamlet opune în mod explicit fiinţa „out ofjoint" a timpului fiinţei drepte, în bună îndreptăţire sau pe drumul cel drept a ceea ce merge bine. El chiar blestemă soarta care 1-ar fi făcut să se nască pentru a îndrepta un timp care merge strîmb. El blestemă soarta care 1-a sortit tocmai pe el, pe Hamlet, să facă dreptate, să repună lucrurile în ordine, să îndrepte istoria, lumea, epoca, timpul, aşezîndu-le la locul lor, pe drumul cel drept, pentru ca, în conformitate cu regula bunei sale funcţionări, el să meargă tot înainte, urmînd ceea ce este drept. Acest blestem tînguitor pare el însuşi afectat de torsiunea sau de greşeala pe care o denunţă, în conformitate cu un paradox care se impune şi care se lasă pradă lui însuşi, Hamlet nu blestemă doar corupţia vremurilor. El blestemă mai întîi şi

1. Trebuie să fac aici o trimitere la un studiu mai sistematic asupra acestor probleme ale dreptului şi ale oblicului, în special la Du droit ă la philosophie (mai ales referirile la Kant), Galilee, 1990, p. 80 şi passim şi la Passions, Galilee, 1993, pp. 33 şi urm.

îndeosebi acest efect injust al dereglării, altfel spus, soarta care 1-a sortit pe el, pe Hamlet, să reaşeze un timp ieşit din ţîţîni - şi să-1 facă drept, să-1 repună în drepturi. El îşi blestemă misiunea: să răzbune o de-misiune a timpului. Blestemă destinul care îl conduce spre o greşeală a timpului şi a timpurilor, rectificînd o adresare : transformînd rectitudinea si dreptul (to set it right) într-o mişcare de corecţie, de îndreptare, de restituire, de răzbunare, de revanşă, de pedeapsă. El blestemă această nefericire şi această nefericire este fără temei, fără fond, întrucît nu este altceva decît el însuşi, Hamlet. Hamlet este out of joint, pentru că îşi blestemă propria misiune, pedeapsa care constă în obligaţia de a pedepsi, de a răzbuna, de a aplica justiţia si dreptul sub formă de represalii; şi ceea ce blestemă în misiunea sa este tocmai această ispăşire a ispăşirii înseşi; mai întîi, este vorba despre faptul că ea îi este înnăscută, îi este dată prin chiar naşterea sa şi chiar la naşterea sa. Deci ea îi este atribuită prin (ceea) ce s-a întîmplat înaintea lui. Asemenea lui Iov (3, 1), el blestemă ziua în care s-a născut: „The time is out ofjoint: Oh cursed spiţe. That ever I was born to set it right"[1] (To set it right este tradus prin rejointer [Bonnefoy], rentrer dans l'ordre [Gide], remettre droit TDerocquigny], remettre en place

[Malaplate]). Lovitura fatală, greşeala tragică ce va fi fost făcută chiar la naşterea sa, ipoteza unei intolerabile pervertiri în chiar ordinea predestinării sale, este tocmai cea care a făcut ca el, Hamlet, să fie şi să se nască întru drept(ate), în vederea a ceea ce este drept, chemîndu-1 astfel să repună timpul pe drumul cel drept, să exercite dreptul, să facă dreptate şi să îndrepte istoria, greşeala istoriei. Nu există tragedie, nu există esenţă a tragicului decît cu condiţia acestei originarităţi, mai exact, a acestei anteriorităţi pre-ori-ginare şi în mod propriu spectrale a crimei. A crimei celuilalt, o nelegiuire ale cărei eveniment şi adevăr, a cărei realitate nu pot să se prezinte, să se înfăţişeze niciodată în carne şi oase, ci se pot lăsa numai presupuse, reconstruite, plăsmuite. Pentru aceasta, nu încetăm să fim, încă de la naştere, purtătorii unei responsabilităţi, fie şi numai pentru că trebuie să îndreptăm un rău în chiar clipa în care nimeni nu 1-ar putea mărturisi,

1. Vremea e scoasă din ţîţîni... Ah, ce blestem/ Că eu m-am fost născut ca s-o întrem (în Ib. engl. în original) (n.t.).

decît poate confesîndu-se primind confesiunea celuilalt, ca şi cum ar fi vorba despre unul şi acelaşi lucru. Hamlet blestemă soarta care 1-a menit să fie tocmai şi pe bună dreptate omul dreptului, ca şi cum ar blestema dreptul însuşi ce ar fi făcut din el un om care îndreaptă greşeala, acela care nu poate să vină, ca şi dreptul, decît după crimă, sau pur şi simplu după: adică într-o generaţie în mod necesar secundă, originar ulterioară, şi, prin urmare, sortită să moştenească. Nu moşteneşti niciodată fără să ai a te explica cu ceea ce este propriu spectrului şi, din acest moment, cu mai mult decît un spectru. Cu greşeala, dar si cu injoncţiunea de mai mult decît unul. Iată greşeala originară, rana din naştere de care suferă el, o rană fără temei, o tragedie ireparabilă, blestemul nedefinit care marchează, îşi pune pecetea asupra istoriei dreptului sau asupra istoriei ca drept: faptul că timpul şi-a ieşit din ţîţîni (out of joint) este atestat si prin naşterea însăşi, atunci cînd ea îl sorteşte pe un individ să nu fie om al dreptului decît în calitate de moştenitor care îndreaptă greşeala, adică pedepsind, sancţionînd, uci-gînd. Blestemul ar fi înscris în dreptul însuşi, în originea lui ucigaşă.

Dacă dreptul ţine de răzbunare, aşa cum pare să se lamenteze Hamlet - înaintea lui Nietzsche, înaintea lui Heidegger, înaintea lui Benjamin -, nu putem oare să suspinăm după o justiţie care, într-o bună zi, o zi care nu ar mai aparţine istoriei, o zi aproape mesianică, s-ar sustrage fatalităţii răzbu-nării? Mai mult chiar: i-ar fi infinit străină, eterogenă în originea sa ? Şi această zi este ea oare în faţa noastră, gata să vină (ă-venir), sau este cumva mai veche decît memoria însăşi ? Dacă astăzi este greu, cu adevărat imposibil, să ne hotărîm să alegem între aceste două ipoteze, aceasta se întîmplă tocmai pentru că „The time is out of joint": aceasta ar fi corupţia originară din ziua de azi sau, dimpotrivă, ar fi blestemul justiţiarului, din

ziua în care am văzut lumina zilei. Este oare imposibil să aduni în jurul unui cămin (foyer) plurivocitatea aparent dereglată (ea însăşi out of joint) a acestor interpretări ? Este oare posibil să găsim o regulă de coabitare în acest cămin, fiind de la sine înţeles că el va fi întotdeauna mai degrabă bîntuit, decît locuit de sensul originalului? Iată care e ideea de geniu, remarcabila trăsătură de spirit, semnătura Lucrului „Shakespeare": să autorizeze fiecare traducere, să le
facă pe toate posibile şi inteligibile, fără să se reducă niciodată la una din ele. Reajustarea lor ar reconduce către ceea ce, în onoare, demnitate, bună imagine, bun renume, titlu ori nume, în legitimitatea recunoscută, în ceea ce este de stimat în general, chiar le juste, dacă nu dreptul, presupune întotdeauna reajustarea, îmbinarea articulată cu sine, coerenţa, responsa-bilitatea[1]. Dar dacă ajustarea, în general, dacă articularea acelei „balamale", a acelui „joint" presupune mai întîi ajustarea, justeţea sau justiţia timpului, fiinţa-cu-sine sau concordia timpului, ce se întîmplă atunci cînd timpul însuşi devine out of joint, disjunct, dezajustat, dizarmonic, dereglat, dezacordat sau injust? Anacronic?
Ce nu se poate întîmplă în această anacronie! Poate chiar „The time", timpul însuşi, întotdeauna sub forma „timpului nostru", epoca şi lumea de printre noi, ai noştri, cei din fiecare zi, din ziua de azi, prezentul ca prezent al nostru. Mai ales atunci cînd între noi „ceva nu merge"; cînd ceva „merge rău"; cînd nu merge nimic, cînd tot ce merge este rău. Dar cu celălalt, nu este oare necesară această disjuncţie, această dezarticulare, dezbinare a lui „a merge rău", pentru ca binele sau, cel puţin, ceea ce este just să se anunţe? Disjuncţia nu este ea însăşi posibilitatea celuilalt? Cum să deosebeşti între două dezarticulări, între disjuncţia a ceea ce este injust şi cea care deschide disimetria infinită a raportului cu celălalt, adică locul adecvat justiţiei? Nu locul pentru justiţia calculabilă şi distributivă. Nu pentru drept, nu pentru calculul restituirii, nu pentru economia răzbunării şi a pedepsei (căci dacă Hamlet este o tragedie a răzbunării şi a pedepsei în triunghiul sau în cercul unui Oedip care ar fi făcut un pas înainte spre refulare [Freud, Jones etc.], trebuie să gîndim si posibilitatea unui pas dincolo de refulare; există un dincolo al economiei refulării a cărui lege îl împinge să debordeze din el însuşi de-a lungul unei istorii, fie ea şi istoria teatrului sau a politicii, între Oedip rege şi Hamlet). Aşadar, nu pentru egalitatea calculabilă, nu pentru contabilitatea sau pentru posibilitatea de imputaţie, ce ar pune în simetrie şi în sincronicitate subiecte şi obiecte, nu pentru un a face dreptate care s-ar limita la a sancţiona, la a restitui

1. Asupra felului în care aceste valori se reunesc, la rîndul lor, în cele de titlu, cf. „Titre â prâciser", în Parages, Galilee, 1986.

şi la a face ce este drept, ci pentru justiţia ca imposibilitate de calcul a darului şi ca singularitate a ex-punerii an-economice în faţa celuilalt. „Relaţia cu celălalt - adică justiţia", scrie Levinas[1]. Fie că o ştie, fie că nu,

atunci cînd declară „The time is out ofjoint", Hamlet vorbeşte în deschiderea acestei probleme -chemarea darului, a singularităţii, a venirii evenimentului, a raportului excesiv sau excedat cu celălalt. Şi această problemă nu mai poate fi disociată de toate cele pe care Hamlet le intuieşte ca atare, Lucrul-spectru şi Regele (Thing, King), evenimentul, fiinţa-prezentă şi ceea ce este să fie sau nu, to be or not to be, să facă, ceea ce înseamnă si să gîndească, să facă pe un altul să facă, să lase ca lucrurile să se facă, să facă sau să lase să se întîmple, sau să dea, fie si moartea - de nimic din toate acestea. In ce fel se încrucişează această grijă pentru ceea ce este să fie, fie si numai pentru a o exceda, cu logica răzbunării sau a dreptului ?

Traiectorie în mod necesar fără capăt ori direcţie, şi fără nici o asigurare. Traiectorie a unei precipitări către care tremură, vibrează, se orientează si totodată se dezorientează întrebarea care ne este adresată nouă, aici, sub numele sau în numele justiţiei, traducere desigur problematică pentru Dike. Unul dintre locurile cele mai sensibile, dar, desigur, nu singurul, ar fi, poate, astăzi, pentru această ciudată topologie, Der Spruch des Anaximander. Heidegger interpretează acolo Dike în sensul de joncţiune, îmbinare, ajustare, articulare a acordului sau a armoniei Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug), în măsura în care o gîndim pornind de la fiinţa ca prezenţă (als Anwesen gedacht), Dike alătură în mod armonios, întru cîtva, joncţiunea şi acordul. Adikia, dimpotrivă : alătură totodată ceea ce este disjunct, decapsulat, greşit şi în afara dreptului, în greşeala a ceea ce este injust, chiar în tîmpenie[2].

1. Emmanuel Levinas, Totalite et infmi, M. Nijhoff, 1961, p. 62 (Pentru traducerea în limba română, vezi Emmanuel Levinas, Totalitate si infinit, Polirom, 1999 - n.t.).

2. „Dike, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fugende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug", Martin Heidegger, „Der Spruch des Anaximander", în Holzwege, Klostermann, 1950, p. 329, trad. fr. W. Brokmeier, în Chemins..., Gallimard, 1962, p. 291: J)ike, pense â partir de l'etre en tant que presence, est l'accord joignant et accor-dant. Adikia, la disjointure, est le discord".

Să notăm în treacăt că mit Fug und Recht înseamnă, în uzul curent, „pe drept" sau „pe bună dreptate", versus „pe nedrept". Echivalentul german pentru „out ofjoint", în sensul de „dezarticulat, destituit, decapsulat, ieşit din minţi, ieşit din ţîţîni, deranjat, disjunct, dezbinat", este „aus den Fugen", „aus den Fugen gehen". Or, atunci cînd Heidegger insistă asupra necesităţii de a o gîndi pe Dike dincoace de, înainte sau la distanţă de determinările juridico-morale ale justiţiei, el regăseşte, în limba sa, prin „aus den Fugen", virtualităţile multiple, reunite şi suspendate de „The time is out ofjoint": ceva în prezent nu merge bine, ceva nu merge aşa cum ar trebui să meargă. Astfel: „Cuvîntul a-dikia spune mai întîi că dike nu este aici (wegbleibi). Există obiceiul de a traduce dike prin •<drept» (Recht). In traducerile vorbirii (des Spruches) fale lui Aiiaximandru], cuvîntul se traduce chiar prin «pedeapsă». Dacă înlăturăm reprezentările noastre juridico-morale (juristich--moralischen Vorstellungen) şi dacă rămînem la ceea ce survine în vorbire (rostire), atunci adikia spune că acolo unde domneşte ea, ceva nu merge aşa cum ar trebui (dass es, wo sie n'cdtet, nicht mit rechten Dingen

zugeht). Ceea ce înseamnă: ceva şi-a ieşit din ţîţîni, este disjunct (etwas ist aus den Fugen). Şi totuşi, despre ce este vorba ? Despre prezent, în şederea lui tranzitorie (Vom je-weilig Anwescnden)" [1]. Este important să »minţim aici, referitor la traducerea publicată pentru ‚je-weilig" ,,in şederea lui tranzitorie"), că scriitura meditativă a lui Heidegger trece, fără îndoială, prin această determinaţie a prezentului (Anwesend) ca je-weilig (a momentului, a epocii, ;le fiecare dată etc.), apoi prin această indispensabilă atribuire •a aceea de Weile (moment, moment care trece, răstimp) sau le weilen (a rămîne, a sălăşlui, a sta). Dar si mai importantă pare să fie aici interpretarea lui Weilen: o trecere, desigur, şi, prin urmare, un moment prin definiţie tranzitoriu, dar a cărui tranziţie vine, dacă putem spune aşa, din viitor. Ea provine din ceea ce, prin esenţa-i, nu este încă pro-venit, şi încă şi mai puţin venit, şi care, aşadar, urmează să vină. Trecerea acestui timp al prezentului vine din viitor pentru a merge către trecut, către acel a se duce a ceea ce s-a dus de aici (Das Weilen ist der Ubergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das

1. Ibidem, pp. 326-327, trad. fr., p. 288.

ea

Je-weilige, p. 323). „Dar în acest caz, continuă Heidegger, unde sînt, deci, în fiinţarea prezentă, articulaţiile? Unde există măcar o singură articulaţie - o balama (nur eine Fuge)? Cum poate fi. prezentul (dos Anwesende) fără nici o articulaţie, adikon, adică disjunct (aus der Fuge)!" Adică „out of joint"! Căci îl putem traduce pe Heidegger, cititor al lui Anaximandru, în limba lui Hamlet: cum este posibil ca ceea ce este, adică prezentul, şi, prin urmare, timpul, să fie out ofjointl Continuarea interpretării nu poate fi reconstituită acum. Ea ar merita îndelungi şi minuţioase abordări. Să indicăm numai o ipoteză de lectură si principiul unei întrebări. La Anaximandru, Spruch vrea oare să însemne că adikia, disjoncţiunea, ar aparţine prezenţei prezentului, eon-ului acelor eonta, acea adikia ce se traduce cel mai adesea, aşa cum face Nietzsche, în acest caz, prin injustiţie (Ungerechtigkeit)l Putem conchide, din acestea, un oarecare „pesimism" sau „nihilism" în experienţa greacă a fiinţei? Heidegger se îndoieşte. Atît pesimismului nihilist, cît si optimismului, el le opune „urma" „tragicului", a unei esenţe a tragicului (nu sîntem niciodată departe de Oedip sau de Hamlet) care nu se lasă explicată în manieră „estetică" sau „psihologică" \ ceea ce înseamnă, totodată, pentru Heidegger, psihanalitică. Dincolo de estetico-psihanaliză, această urmă a tragicului ne obligă să gîndim pornind de la interpretarea fiinţei fiinţării, didonai diken [...] ţes adikias (p. 330). Care este acest dar al lui Dike ? Ce înseamnă justiţia aceasta dincolo de drept? Vine ea oare numai pentru a compensa o greşeală, pentru a restitui ceea ce se cuvine, pentru a restitui un dat sau pentru a face dreptate ? Vine ea numai pentru a face dreptate instituind justiţia - sau, dimpotrivă, pentru a da ceva si a ajunge dincolo de faptul de a datora, de datorie, de crimă, de

greşeală? Vine ea numai pentru a îndrepta injustiţia (adikia) sau, mai precis, pentru a rearticula aşa cum trebuie disjoncţiunea timpului prezent (to set it right, cum spunea Hamlet)? După părerea lui Heidegger, vorbirea lui Anaximandru „spune şi nu spune"[2] această disjoncţiune în însăşi prezenţa prezentului, acest fel de non-contemporaneitate a timpului prezent cu el însuşi (această intempestivitate sau anacronie radicale, pornind de la care vom încerca set gîndim fantoma).

1. Ibidem, p. 330, trad. fr., p. 291.
2. JEr sagt es und sagt es nicht", Ibidem, p. 328, trad. fr., p. 290.

A. Ea spune „fără nici un echivoc" (eindeutig), desigur, că prezentul (das Anwesende) ca prezent este în adikia, adică, aşa cum traduce Heidegger (p. 327), deranjat, ieşit din ţîţîni (aus der Fuge: out ofjoint, dacă vrem). Prezentul este ceea ce trece, prezentul se petrece, el stă o vreme în această trecere tranzitorie (Weile), în acest du-te-vino, între ceea ce se duce şi ceea ce vine în mijlocul a ceea ce pleacă şi a ceea ce soseşte, în punctul de articulaţie între ceea ce este absent şi ceea ce este prezent. Acest între(-doi) articulează în acelaşi timp dubla articulaţie (die Fuge), în funcţie de care cele două mişcări sînt îmbinate (gefugt). Prezenţa (Anwesen) este în ordine îmbinată (verfugt), ordonată, dispusă în cele două direcţii ale absenţei, în punctul de articulaţie a ceea ce nu mai este şi a ceea ce nu este încă. A îmbina si a îmbina în ordine. Această gîndire a joncţiunii este şi o gîndire a injoncţiunii.

B. Şi totuşi, după ce declară toate acestea „fără echivoc", Der Spruch mai spune şi altceva - şi asta nu se spune decît condiţionat. Această spusă, vorbire nu ar numi disjoncţiunea (adikia) sau „injustiţia" prezentului decît pentru a afirma că trebuie didonai diken. (îndatorirea sau datoria din trebuie sînt poate în plus, chiar dacă totuşi Nietzsche traduce : Sie miissen Busze zahlen, trebuie să moară.) In orice caz, este vorba despre a da. De a da Dike. Nu de a face dreptate, nu de a da înapoi, după pedeapsă, banii sau moartea, aşa cum se traduce cel mai adesea (Nietzsche şi Diels). înainte de toate, este vorba despre un dar fără obligaţie de restituire, fără calcul, fără contabilitate. Astfel, Heidegger sustrage un asemenea dar oricărui orizont de culpabilitate, de datorie, de drept şi poate chiar de îndatorire. El ar dori să-1 smulgă îndeosebi acestei experienţe a răzbunării a cărei idee, spune el, rămîne „scumpă celor pentru care numai cel Răzbunat (das Gerächte) este cel Just (das Gerechte)". (Ceea ce, în treacăt fie spus, cu siguranţă că nu ar descalifica întru nimic, în acest caz, ca şi în altele, o lectură, psihanalitică sau nu, a logicii răzbunării, în Hamlet, de exemplu, dar şi oriunde ea rămîne atît de puternică. Totuşi, fără să îi răpim pertinenţa, această altă lectură face să transpară în mod clar închiderea economică, ba chiar fatalitatea circulară, limita însăşi care face posibilă pertinenta

sau justeţea acestei interpretări; această ultimă limită ne interzice, într-adevăr, să înţelegem chiar lucrul de care vrea să dea socoteală: tocmai

tragedia, ezitarea în a răzbuna, deliberarea, non-naturaleţea sau non-automatismul calculului: nevroza, dacă vrem.) întrebarea şi totodată problema justiţiei, cea care vizează şi merge întotdeauna dincolo de drept, nu se mai poate separa, în necesitatea, ca şi în aporiile sale, de cea a darului. Acest dar fără datorii si fără culpabilitate este acela al cărui paradox este cercetat de Heidegger, într-un demers pe care 1-am evocat în altă lucrare[1], într-adevăr, el se întreabă atunci, părînd a merge pe urmele lui Plotin, pe care nu-1 numeşte aici, şi aproape niciodată în rest: este posibil să dai ceea ce nu ai? „Ce vrea să însemne aici a da? în ce fel ceea ce locuieşte tranzitoriu, desfă-şurîndu-se în disjoncţiune, trebuie să dea în îmbinare? (Wie soli das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fugegeben konnen ?) Poate el să dea ceea ce nu are ? (Kann es geben, was es nicht hat!)[2] Şi dacă dă, atunci nu pierde el tocmai îmbinarea?" Răspunsul lui Heidegger: actul de a da nu constă aici decît în prezenţă (Anwesen), el nu înseamnă numai a abandona (wegge-ben), ci, în mod mai originar, a acorda, adică, aici, zugeben, care marchează cel mai adesea adunarea, însumarea, ba chiar excesul, în orice caz, ceea ce este oferit ca supliment, peste ceea ce este necesar, în afară de, fără nimic în schimb, şi ceea ce se poate spune uneori despre o operă muzicală sau poetică. Această ofrandă este suplimentară, dar fără nici o supra-ofertă, deşi în mod necesar excesivă în ceea ce priveşte un abandon sau o privare care ar separa de ceea ce am putea avea. Ofranda constă în a lăsa: să-i laşi celuilalt ceea ce îi revine în mod propriu. (Solches Geben lässt eineni anderen das gehoren, was als Gehoriges ihm eignet. Ibidem.) Or, precizează atunci Heidegger, ceea ce îi revine la modul propriu (eignet) unui prezent, fie si prezentului celuilalt, prezentului ca un altul, este îmbinarea şederii sale, a timpului său, a momentului său (die Fuge seiner Weile). Ceea ce unul nu are, ceea ce, aşadar, unul nu are de abandonat, însă ceea ce unul dă celuilalt pe deasupra, în plus, dincolo de tîrg, de schimb, de mulţumire, de comerţ şi de marfă, înseamnă să lase celuilalt acest acord cu sine care îi este propriu (ihm eignet) si care îi

1. Cf. Donner le temps, op. cit., p. 12, n. l si urm. şi pp. 201-202, n. l şi Sauf le nom, pp. 83 şi 112.
2. M. Heidegger, op. cit., p. 329, trad. fr., p. 290.

dă prezenţă. Dacă prin cuvîntul Justiţie" traducem astfel şi pe Dike şi dacă, aşa cum procedează Heidegger, gîndim acest Dike pornind de la fiinţa ca prezenţă, ni s-ar confirma că Justiţia" este, înainte de toate şi în cele din urmă, dar îndeosebi în mod propriu, îmbinarea acordului: îmbinare proprie celuilalt, dată de cel care nu o are. Injustiţia ar fi disjuncţia sau dezbinarea (să mai cităm o dată: ,f)ike, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fiigende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug").

Aici ar urma întrebarea noastră. Oare Heidegger nu recurge la disimetrie, aşa cum face întotdeauna, în favoarea a ceea ce, într-adevăr, interpretează el ca posibilitate a favorii înseşi, a favorii acordate, adică a acordului care adună laolaltă sau care alătură armonizînd (Versammlung, Fug), fie numai în chiar identitatea lor, cele diferite sau diferendele, şi încă înainte de sin-teza unui sis-tem? O dată recunoscute forţa si necesitatea de a gîndi justiţia pornind de la dar, adică dincolo şi mai presus de drept, de calcul şi de comerţ, aşadar necesitatea (tocmai aceea

fără forţă, fără necesitate, poate şi fără lege) de a gîndi darul pentru şi către celălalt ca pe un dar a ceea ce nu avem şi care, din acel moment, în mod paradoxal, nu poate decît să revină celuilalt, nu riscăm oare să înscriem toată această mişcare a justiţiei sub semnul prezenţei, fie ea şi prezenţă în sensul de Anwesen, al evenimentului ca venire în prezenţă, al fiinţei ca prezenţă îmbinată cu ea însăşi, al modului propriu al celuilalt ca prezenţă? Cu siguranţă, ca prezenţă a prezentului primit, dar posibil a fi apropriat ca si identicul, şi astfel adunat laolaltă? Dincolo şi mai presus de drept, şi mai mult chiar, dincolo de juridism, dincolo de morală şi, mai mult chiar, dincolo de moralism, justiţia ca raport cu celălalt nu presupune oare, dimpotrivă, ireductibilul exces al unei disjuncţii sau al unei anacronii, un anume Un-Fuge, o anumită disjunc-ţie „out of joint" în fiinţă şi chiar în timp, o disjuncţie care, tocmai pentru că îşi asumă totdeauna riscuri în ceea ce priveşte răul, exproprierea şi injustiţia (adikia), contra cărora nu există nici un fel de asigurare calculabilă, ar putea, ea singură, să facă dreptate cu celălalt sau să dea dreptate celuilalt, celălalt ca altul ? Un a face care nu s-ar epuiza în acţiune şi un a da care nu ar însemna a restitui ? Ca să o spunem puţin prea repede şi pentru a formaliza mizele pînă la ultima limită : aici,

în această interpretare pentru Un-Fug (pornind sau nu de la fiinţa ca prezenţă şi de la proprietatea propriului), s-ar juca tocmai raportul dintre deconstrucţie şi posibilitatea justiţiei, raportul dintre deconstrucţie (în măsura în care ea provine din ireductibila posibilitate a lui Un-Fug si din disjuncţia anacronică, în măsura în care ea îşi extrage de aici resursele însele si injoncţiunea afirmaţiei sale reafirmate) şi ceea ce trebuie (fără vreo datorie şi fără nici o îndatorire) să se supună singularităţii celuilalt, pre-cedenţei sale sau atitudinii salepre-veni-toare absolute, eterogenităţii unuipre- care înseamnă, desigur, ceea ce vine înaintea mea, înaintea oricărui prezent, aşadar înaintea oricărui prezent trecut, dar, totodată, şi ceea ce, prin chiar aceasta, vine dinspre viitor sau ca viitor: ca venirea însăşi a evenimentului. Disjuncţia necesară, condiţia de-totali-zantă a justiţiei, este aici cea a prezentului - si, prin chiar aceasta, condiţia însăşi a prezentului şi a prezenţei prezentului, încă o dată, aici, deconstrucţia s-ar anunţa ca gîndire a darului şi a justiţiei indeconstructibile, condiţia, desigur, indeconstructibilă a oricărei deconstrucţii, însă o condiţie care este ea însăşi în deconstrucţie şi care rămîne astfel, şi trebuie să rămînă astfel injoncţiunea, în disjuncţia unui Un-Fug. Căci dacă nu, dacă toate acestea nu se întîmplă, ea se instalează în dreapta conştiinţă a datoriei împlinite, pierde şansa viitorului, a promisiunii sau a chemării şi, deopotrivă, a dorinţei (adică „propria" sa posibilitate), a acestui mesianism în deşert (fără conţinut si fără mesia identificabili), ca şi a acestui deşert abisal, „deşert în deşert", despre care vom vorbi mai tîrziu (p. 239), un deşert care face semn către celălalt, deşert abisal şi haotic, dacă haosul descrie cumva mai întîi imensitatea, lipsa de măsură, disproporţia în deschiderea unei guri căscate - în aşteptarea sau la chemarea a ceea ce vom supranumi aici ignorînd mesianicul: venirea celuilalt, singularitatea absolută şi de neanticipat a celui ce soseşte ca justiţie. Considerăm şi credem că acest mesianic rămîne un semn de neşters - pe care nu putem şi nici nu trebuie să-1 ştergem - al

moştenirii lui Marx şi, fără îndoială, al moştenirii ca act, al experienţei de a moşteni în general. Fără de care am reduce evenimenţialitatea evenimentului, singularitatea şi alteritatea celuilalt.
Fără de care justiţia riscă să se reducă din nou la reguli, norme sau reprezentări juridico-morale, într-un inevitabil orizont

totalizator (mişcare de restituire adecvată, de expiere sau de reapropriere). Heidegger se expune acestui risc, în pofida atîtor precauţii necesare, din momentul în care, aşa cum face întotdeauna, dă prioritate adunării laolaltă şi identicului (Versam-mlung, Fuge, legein etc.) în defavoarea disjuncţiei pe care o implică adresarea mea către celălalt, în defavoarea întreruperii pe care o impune respectul, care la rîndul lui o impune, în defavoarea unei diferenţe a cărei unicitate, diseminată în numeroasele bucăţele de cărbune rămas nears ale absolutului amestecat cu cenuşa, nu se va reuni niciodată în Unul. Iată ceea ce, de altfel, nu încetează niciodată să se întîmple, dar care nu se întîmplă decît pe urmele a ceva ce s-ar întîmplă si ar sosi cu totul altfel şi care deci şi soseşte, ca un spectru, în ceea ce nu soseşte. Hamlet nu şi-ar putea afla liniştea într-un „sfîrşit fericit": în orice caz, nu pe scenă şi nu în istorie. Să fii out ofjoint, fie că este vorba despre fiinţă prezentă sau despre timpul prezent, iată ceva de natură a ne putea face rău, sau a putea face răul, iată aici posibilitatea însăşi a răului. Insă fără deschiderea acestei posibilităţi, nu mai rămîne, poate, dincolo de bine şi de rău, decît necesitatea a ceea ce este mai rău. O necesitate care n-ar fi (nici măcar) o fatalitate.
Injoncţiuni şi credinţă jurată: iată la ce încercăm să ne gîndim aici. Ar trebui să încercăm să înţelegem împreună, să îmbinăm, dacă vreţi, două semne într-unul singur, un semn dublu. Hamlet declară „The time" „out ofjoint" exact în clipa jurămîntului, a injoncţiunii pe care o are de jurat, de conjurat, în clipa în care spectrul - şi acesta este întotdeauna un conjurat - dă, o dată în plus, de dedesubt, de sub pămînt sau de sub scenă (beneath), ordinul: „Juraţi!" („swear" - actul I, scena V). Iar conjuraţii jură împreună („They swear").
într-un fel, citim în permanenţă „Leş trois paroles de Marx". Să nu le uităm. Blanchot ne aminteşte că prin ele ni s-ar cere astfel, în primul rînd, să ne gîndim să „menţinem laolaltă" inadecvarea însăşi. De fapt nu să menţinem laolaltă inadec-varea, ci să ajungem acolo unde inadecvarea însăşi menţine laolaltă, fără să rănească dis-juncţia, dispersia sau diferenţa, fără să şteargă eterogenitatea celuilalt. Ni se cere (poate chiar ni se porunceşte) să ne predăm, noi, viitorului, să ne unim, să ne alăturăm în acest noi, acolo unde inadecvarea se predă şi

se supune acestui a se uni, a se alătura ciudat şi singular, fără concept şi fără asigurare de determinare, fără ştiinţă, fără sau înaintea joncţiunii sintetice a conjuncţiei sau a disjuncţiei. Alianţa unui a fi împreună, a (se)

întîlni fără soţ, fără organizare, fără partid, fără naţiune, fără stat, fără proprietate („comunismul" pe care îl vom porecli ceva mai încolo noua Internaţională).
O întrebare nu a fost pusă încă. Nu ca atare. Ea ar fi mai degrabă disimulată în răspunsul filozofic, noi am spune mai precis ontologic, oferit de Marx însuşi. Ea răspunde la ceea ce noi denumim aici - Blanchot nu o face - spiritul sau spectrul, întrebare disimulată, zicem noi, pentru o vreme şi într-o anumită măsură, desigur. Insă toate aceste cuvinte trădează: poate că nici nu este vorba despre o întrebare si vizăm mai degrabă o altă structură a „prezentării", într-un gest de reflecţie sau de scriitură, şi nu măsura unui timp anume. Lucrul se petrece, ar trebui să se petreacă atunci cînd Blanchot vorbeşte despre o „absenţă de întrebare", o culme care se dispensează de vid, un prea-plin făcut pentru a evita vidul:
„Dînd un răspuns — alienarea, primatul trebuinţelor, istoria ca proces al practicii materiale, omul total —, ea lasă totuşi nedeterminate şi indecise întrebările cărora le răspunde: în funcţie de felul în care cititorul de astăzi sau cel de ieri formulează în mod diferit ceea ce, după el, ar trebui să se aşeze într-o asemenea absenţă de întrebare — umplînd astfel un vid care ar trebui întotdeauna să fie mai mult şi mai degrabă evidat —, această spusă a lui Marx poate fi interpretată cînd drept umanism, ba chiar istoricism, cînd ca ateism, antiumanism, ba chiar nihilism" (pp. 115-116).
Să traducem ipoteza pe care am riscat-o aici, în acest limbaj al lui Blanchot: deschisă şi descoperită prin intermediul semnăturii lui Marx ca fiind o întrebare, dar şi o promisiune sau o chemare, spectralitatea, a cărei „logică" o vom analiza aici, va fi fost închisă şi acoperită („umplînd un vid", cum spune Blanchot, acolo unde vidul „ar trebui întotdeauna să fie mai mult şi mai degrabă evidat") prin răspunsul ontologic al lui Marx. Răspuns al lui Marx însuşi, pentru care fantoma trebuie că nu este nimic, pur şi simplu nimic (non-fiinţare, non-efectivitate, non-viaţă) sau nimic imaginar, chiar dacă

acest nimic se întrupează, capătă un anumit corp, de care ne vom ocupa mai tîrziu. Dar, totodată, răspuns al succesorilor săi „marxişti", pretutindeni unde, în mod practic, concret, teribil de efectiv, masiv şi imediat, ei au tras consecinţele politice (cu preţul a milioane şi milioane de fantome suplimentare care nu vor înceta să protesteze în noi; Marx avea fantomele sale, noi le avem pe ale noastre, dar memoriile nu cunosc asemenea graniţe: prin definiţie, aceşti revenants trec prin ziduri, zi şi noapte, înşală conştiinţa şi sar peste generaţii).
E inutil deci să mai facem această precizare, şi mai inutil încă să insistăm prea mult: nu există nici un fel de gust al vidului sau al deconstrucţiei la nici unul dintre cei care pun în drepturi această necesitate de „a evida" din ce în ce mai mult şi de a deconstrui răspunsuri filozofice care constau în a totaliza, a umple spaţiul întrebării sau în a-i denega posibilitatea, de a părăsi exact ceea ce a permis să se întrevadă. Dimpotrivă, aici este vorba despre un imperativ etic şi politic, de o chemare tot atît de necondiţională

ca si aceea a gîndirii de care nu se desparte niciodată. Este vorba despre injoncţiunea însăşi - dacă există injoncţiune.
Ceea ce mai răsună în „cele trei spuse ale lui Marx" este chemarea sau injoncţiunea politică, angajamentul sau promisiunea (dacă vreţi, jurămîntul: Juraţi!", „swearl"\ această capacitate performativ-originară care nu se supune convenţiilor preexistente, aşa cum se întîmplă cu toate performativele analizate de teoreticienii actelor de vorbire, speech acts, dar a căror forţă de ruptură generează instituţia sau constituţia, legea însăşi, adică şi sensul care apare, care ar trebui, care ar părea că trebuie să-1 garanteze în schimb. Violenţă a legii înainte de lege şi înainte de sens, violenţă care întrerupe timpul, îl dezarticulează, îl destituie, îl deplasează în afara locuinţei sale fireşti şi naturale: „out ofjoint". Iată situaţia în care di-ferenţa (differance)[1], dacă rămîne ireductibilă, ireductibil cerută de distanţa oricărei promisiuni şi de acel va-veni care o deschide, nu înseamnă numai, aşa cum atît de des şi în mod atît de naiv s-a crezut, amînare, întîrziere, răgaz, postponement

1. Pentru traducerea termenului „differance", vezi Jacques Derrida, Diseminarea, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997, trad. Cornel Mihai lonescu (n.t.).

(amînare). în incoercibila di-ferenţă (differance) izbucneşte un aici-şi-acum. Fără întârziere, fără amînare, dar şi fără prezenţă, este precipitarea unei singularităţi absolute, singulară tocmai pentru că e di-ferită (differante), şi mereu alta, în mod necesar legată de forma clipei, în iminenţă şi în urgenţă: chiar dacă se îndreaptă către ceea ce urmează să vină, există gajul (promisiunea, angajamentul, injoncţiunea şi răspunsul la injoncţiune etc.). Gajul se dă aici-şi-acum, înainte chiar, poate, ca o decizie să îl confirme. El răspunde astfel, fără să mai aştepte, exigentei justiţiei. Aceasta este, prin definiţie, nerăbdătoare, refractară şi imperativă.
Nu există di-ferenţă (differance) fără alteritate, nu există alteritate fără singularitate şi nici singularitate fără aici-şi--acum.
(De ce să insistăm asupra iminenţei, asupra urgenţei şi a injoncţiunii, asupra a tot ceea ce, în ele, nu aşteaptă? Pentru a încerca să sustragem ceea ce vom spune de la ceea ce riscă, avem mai multe indicii în acest sens, să ajungă la operă, adică şi la injoncţiunea lui Marx, astăzi. Ceea ce riscă să ajungă acolo este tentativa de a-1 opune pe Marx marxismului în scopul de a neutraliza sau, în orice caz, de a atenua imperativul politic în cadrul unei exegeze liniştite a unei opere clasate. Simţim că vine o modă sau o cochetărie, în această privinţă, în cultură şi, mai exact, în universalitate. Ce ne-ar putea îngrijora aici? De ce ne-am putea teme în ceea ce, deopotrivă, poate deveni o operaţie de amortizare? Fie că vrem, fie că nu, acest stereotip recent ar fi destinat a depolitiza, în profunzime, referinţa marxistă, a face tot ce este posibil, oferind aspectul toleranţei, pentru a neutraliza o forţă potenţială, mai întîi enervînd un corpus, amuţind în el revolta - acceptăm reîntoarcerea cu condiţia să nu revină şi revolta care a generat mai întîi răzmeriţa, indignarea, insurecţia, elanul revoluţionar. Am fi gata să acceptăm reîntoarcerea lui Marx sau reîntoarcerea la Marx, cu condiţia să

fie trecut sub tăcere ceea ce cere imperios nu numai să descifrăm, ci şi să acţionăm sau să facem din descifrare - din interpretare - o transformare care „să schimbe lumea", în numele unui vechi concept de lectură, o asemenea neutralizare în curs ar încerca să conjure o primejdie : acum, cînd Marx a murit, şi mai ales cînd marxismul pare

a fi în plin proces de descompunere, par a spune unii, ne vom putea ocupa de Marx fără să fim deranjaţi de către marxişti si, de ce nu, de către Marx însuşi, adică de o fantomă care continuă să vorbească. Ne vom ocupa de toate cu seninătate, cu obiectivitate, fără idei preconcepute: după toate normele academice, în universitate, în bibliotecă, în colocvii! O vom face sistematic, respectînd normele exegezei hermeneutice, filologice, filozofice. Dacă ciulim puţin urechea, auzim deja murmurîndu-se: vedeţi dumneavoastră, Marx a fost, totuşi, un filozof ca oricare altul şi chiar, acum că atîţia marxişti se abţin şi tac, putem spune un mare filozof, demn de a figura în programele de doctorat din care a fost prea mult timp proscris. El nu aparţine comuniştilor sau marxiştilor, şi nici partidelor, trebuie să figureze în marile canoane ale filozofiei politice occidentale. Să ne întoar-cem la Marx, să-1 citim, în sfîrşit, ca pe un mare filozof. Am auzit toate acestea şi le vom mai auzi încă.
Dar eu aş vrea cu totul altceva aici, în momentul în care încerc să mă îndrept sau să mă întorc spre Marx. Este „ceva" atît de diferit, încît mi se va întîmpla mai degrabă - şi nu va fi nici din lipsă de timp şi nici de loc - să insist mai mult asupra a ceea ce ne impune astăzi, fără zăbavă, să facem totul pentru a evita anestezia neutralizantă a unui nou val de teoretizări şi pentru a împiedica predominarea unei reîntoarceri filozofico-filologice la Marx. Să precizăm şi să insistăm: să facem totul pentru ca aceasta să nu prevaleze, dar să nu evităm ca ea să aibă loc, căci şi aceasta este la fel de necesară. Iată ce mă va determina, pentru moment, să dau cuvîntul gestului politic pe care îl fac acum, la deschiderea unui colocviu, şi să las mai degrabă în stadiu de program şi de indicaţii schematice lucrarea de exegeză filozofică şi întreaga „erudiţie" [scholar-ship] pe care această „luare de poziţie" o cere încă, şi astăzi.)
însă un aici-şi-acum nu se poate replia nici în imediateţea clipei, nici în identitatea reapropriabilă a prezentului, şi cu atît mai puţin în cea a prezenţei la sine. Dacă, în paragraful următor, „chemare", „violenţă", „ruptură", „iminenţă" şi „urgenţă" sînt cuvintele lui Blanchot, exigenţa pe care o consideră „mereu prezentă" trebuie, implicit, după părerea noastră, să fie afectată prin aceeaşi ruptură sau prin aceeaşi dislocare, prin acelaşi „scurtcircuit". Ea nu poate fi întotdeauna prezentă, ea poate

numai să fie, dacă este (să fie), ea nu poate decît să fie posibilă, ea trebuie chiar să rămînă în acest poate-să-fie, pentru ca să rămînă exigenţă. Altfel, ea ar redeveni prezenţă, adică substanţă, existenţă, esenţă, permanentă, şi nicidecum exigenţa sau urgenţa excesivă despre care, cu atîta dreptate, vorbeşte Blanchot. „Revoluţia în permanenţă" presupune ruptura a ceea ce

leagă permanenţa de prezenţa substanţială şi, în mod mai general, de orice ontologie:
„A două vorbă, spusă [a lui Marx] este politică: ea este concisă şi directă, mai mult decît concisă si mai mult decît directă, deoarece scurtcircuitează orice vorbire. Ea nu mai este purtătoare a unui sens, ci a unui apel, a unei violenţe, a unei decizii de ruptură. La drept vorbind, ea nu spune nimic, ea este urgenţa a ceea ce anunţă, legată de o exigentă nerăbdătoare şi mereu excesivă, dat fiind că singura ei măsură este excesul: chemînd la luptă şi chiar (ceea ce noi ne grăbim să uităm) postulînd «teroarea revoluţionară», recomandînd «revoluţia în permanenţă» si desemnînd întotdeauna revoluţia nu ca pe o necesitate cu un termen dat, ci ca pe o iminenţă, căci este chiar trăsătura caracteristică a revoluţiei de a nu oferi amînare, dacă deschide si traversează timpul, oferindu-se spre a trăi ca exigenţă mereu prezentă[1]" (p. 116).
în fine, Blanchot consideră necesară disjuncţia limbajelor lui Marx, non-contemporaneitatea lor cu ele înşile. Că acestea sînt „disjuncte" si, mai înainte de orice, chiar în Marx, iată un fapt pe care nu trebuie nici să-1 negăm, nici să-1 reducem, nici chiar să-1 deplîngem. Lucrul la care trebuie să revenim neîncetat, aici sau în altă parte, referitor la acest text sau la oricare altul (şi păstrăm încă, aici, o întindere nelimitată în ceea ce priveşte valoarea acestui text), este o eterogenitate ireductibilă, o intraductibilitate internă, întru cîtva. Ea nu înseamnă în mod necesar slăbiciune sau inconsistenţă teoretică. Lipsa de sistem nu constituie, aici, o greşeală. Dimpotrivă, eterogenitatea oferă o deschidere, ea se lasă deschisă, prin efracţie, de chiar ceea ce izbucneşte, vine sau urmează să vină - în mod ciudat şi singular de la celălalt. Fără această disjoncţiune nu ar exista nici injoncţiune, şi nici promisiune. Blanchot insista

1. Toate acestea au fost manifeste, şi încă în mod răsunător, în mai '68 (nota lui M. Blanchot).

atunci (între 1968 şi 1971, aşadar) asupra acestui aspect, pentru a pune în gardă nu contra ştiinţei, ci contra ideologiei scientiste care deseori, în numele Ştiinţei sau în numele Teoriei înţelese ca Ştiinţă, încercase să unifice sau să purifice textul „bun" al lui Marx. Dacă Blanchot pare a fi de acord si în acord cu anumite motive ale lui Althusser, el atrage deja atenţia împotriva unui risc, după părerea lui, inerent acestor motive:
„Cea de-a treia spusă este vorbirea indirectă (şi deci cea mai lungă) a discursului ştiinţific, în acest sens, Marx este onorat şi recunoscut de către ceilalţi reprezentanţi ai ştiinţei. El este atunci om de ştiinţă, răspunde eticii savantului, acceptă să se supună oricărei revizuiri critice. [...] Totuşi, Capitalul este o lucrare eminamente subversivă. Şi aceasta, mai puţin pentru că ar conduce, pe căile obiectivitătii ştiinţifice, la consecinţa necesară a revoluţiei, cît pentru că ea include, fără a-1 formula prea exact, un mod de gîndire teoretic, de natură a revoluţiona însăşi ideea de ştiinţă. Nici ştiinţa şi nici gîndirea nu ies, într-adevăr, intacte din lucrarea lui Marx, şi aceasta în sensul tare al termenului, în măsura în care ştiinţa este

desemnată aici drept o transformare radicală prin ea însăşi, teorie a unei mutaţii mereu în acţiune, în practică, şi, totodată, în această practică, drept mutaţie mereu teoretică" (ibidem).
Această altă gîndire a ştiinţei, dacă pot să spun aşa, nu exclude ştiinţa, însă ea răstoarnă şi depăşeşte graniţele ideii tradiţionale. Blanchot recunoaşte aici „exemplul lui Marx". De ce exemplu? - ne putem întreba înainte chiar de a şti de ce „exemplul lui Marx". înainte de a continua să cităm, să insistăm asupra acestui punct. Un exemplu trimite întotdeauna dincolo de el însuşi: el deschide, astfel, o dimensiune testamentară. Exemplul este în primul rînd pentru ceilalţi şi dincolo de sine. Uneori, poate chiar întotdeauna, cel care dă exemplul nu este egal cu exemplul pe care îl dă, chiar dacă face totul pentru a-1 urmări dinainte, pentru „a învăţa să trăiască", am zice noi, exemplul imperfect al exemplului pe care-1 dă. Exemplul pe care îl dă, dînd atunci ceea ce el nu are şi chiar ceea ce el nu este. Prin aceasta, exemplul astfel disjunct se desparte destul de el însuşi sau de cel care îl dă pentru ca să nu mai fie sau pentru ca să nu fie încă exemplu pentru el însuşi. Nu trebuie să-i cerem acordul lui Marx - mort în acest sens chiar înainte de a fi murit cu adevărat - pentru a-1 putea

moşteni: pentru a moşteni una sau alta, mai degrabă altceva decît ceea ce totuşi ne vine prin el, prin intermediul lui, dacă nu cumva de la el. Şi nu trebuie să presupunem că Marx era de acord cu el însuşi. („Ceea ce este sigur e că nu sînt marxist", i-ar fi mărturisit el lui Engels. Trebuie să-i mai cerem aprobarea pentru ca s-o spunem şi noi?) Căci - şi Blanchot nu ezită să ne lase să înţelegem aceasta - Marx trăia rău această disjuncţie a injoncţiunilor din el, iar ele erau intraductibile unele prin altele. In ce fel să primeşti şi în ce fel să auzi o spusă, o vorbă, cum să fii moştenitorul ei din moment ce ea nu se lasă tradusă prin ea însăşi ei înseşi? Iată ceea ce pare imposibil. Şi probabil chiar este imposibil, trebuie s-o recunoaştem. Dar pentru că la aceasta se rezumă, poate, strania temă a acestei conferinţe destinate spectrelor lui Marx, ca distorsiunea mărturisită a axiomei sale, să mi se permită atunci să întorc obiecţia. Traductibilitate garantată, omogenitate dată, coerenţă sistematică - toate absolute, iată ceea ce, în mod sigur (cu siguranţă a priori si nu probabil), transformă injoncţiunea, moştenirea şi viitorul, într-un cuvînt, pe celălalt, în tot atîtea imposibile. Trebuie disjuncţia, întreruperea, eterogenul, dacă, cel puţin, trebuie, dacă trebuie să-i acordăm fiecărui „trebuie" şansa sa, fie şi dincolo de datorie (devoir)[1].
O dată în plus, aici, ca şi în alte ocazii, pretutindeni unde este vorba despre deconstrucţie, ar fi vorba despre a pune în relaţie o afirmaţie (politică, în special), dacă există una, cu o experienţă a imposibilului, care nu poate fi decît o experienţă radicală a lui poate.
Aşadar, încă o dată, Blanchot; şi, în această elipsă atît de puternică, în această declaraţie aproape tacită, îmi iau libertatea de a sublinia cîteva cuvinte acolo unde Blanchot nu o face, dar în mod semnificativ, decît pentru

multiple şi totodată, adică pentru semnul contradicţiei fără contradicţie, a diferenţei non-dialectice (sau „aproape") care traversează şi funcţionează, operează în orice injoncţiune:
„Să nu dezvoltăm aici mai mult aceste consideraţii. Exemplul lui Marx ne ajută să înţelegem că termenul de scriitură, cuvînt de neîncetată contestaţie, trebuie să se dezvolte în mod constant şi să se rupă în forme multiple. Vorbirea comunistă
1. Acest punct este dezvoltat în Passions, Galilâe, 1993.

este întotdeauna tacită şi, în acelaşi timp, violentă, politică şi savantă, directă, indirectă, totală şi fragmentară, lungă şi aproape instantanee. Marx nu trăieşte în largul său cu această pluralitate de limbaje care veşnic se ciocnesc şi devin în el disjuncte. Chiar dacă aceste limbaje par a converge către acelaşi final şi către acelaşi scop, ele nu s-ar lăsa traduse unul prin celălalt, iar eterogenitatea lor, abaterea sau distanţa care le descentrează le fac non-contemporane şi în aşa fel încît, pro-ducînd un efect de distorsiune ireductibilă, ele îi obligă pe cei care trebuie să continue lectura (practica) să se supună unei remanieri continue.
Cuvîntul «ştiinţă» redevine un cuvînt-cheie. Trebuie să o recunoaştem. Să ne amintim însă că, dacă există ştiinţe, nu există încă ştiinţă, întrucît stiinţificitatea ştiinţei rămîne mereu dependentă de ideologie, o ideologie pe care nici o ştiinţă particulară, fie ea şi una dintre ştiinţele umane, nu ar putea-o reduce astăzi, iar, pe de altă parte, să ne amintim că nici un scriitor, fie el şi marxist, nu s-ar putea bizui pe scriitură şi nu i-ar putea acorda aceeaşi încredere pe care ar acorda-o ştiinţei [...]".]
In urmă cu mai bine de 30 de ani, Blanchot scria, aşadar, „La fin de la philosophie". La acea dată, în 1959, răsuna deja în ea o notă funerară, crepusculară, spectrală - şi, prin urmare, resurecţională. Re-insurecţională. Este, desigur, vorba despre „spiritul" filozofic: procesul său însuşi constă în a merge, în mod vizibil, în frunte, în chiar momentul „dispariţiei" şi „îngro-pării" sale, constă în a conduce procesiunea propriilor funeralii şi în a se ridica, pe parcursul acestui marş, în a spera cel puţin că te vei putea ridica din nou şi că te vei putea ţine pe picioare („resurecţie", „exaltare"). Acest wake, această voioasă veghe funebră a filozofiei este momentul dublu al unei „promovări" şi al unei „morţi a filozofiei", al unei promovări în moarte. Filozofia - este asta ceva absolut nou ? - devine, iat-o, propria sa fantomă (revenant); ea bîntuie de una singură, mai degrabă decît să le locuiască, propriile-i locuri. Iar filozofia este, întotdeauna, bineînţeles, mai mult decît filozofia:
„Această promovare a filozofiei, devenită atotputernică în lumea noastră şi cursul însuşi al destinului nostru, nu poate decît să coincidă cu dispariţia sa, anunţînd, cel puţin, începutul aşezării ei în pămînt. Această moarte a filozofiei, iată ce i-ar aparţine epocii noastre filozofice. Ea nu datează din 1917, nici

măcar din 1857, anul în care Marx, ca printr-un tur de forţă al unui venetic,

ar fi operat răsturnarea sistemului. De un secol şi jumătate, sub acest nume, ca şi sub numele lui Hegel, al lui Nietzsche sau al lui Heidegger, filozofia însăşi îşi afirmă sau îşi dă propriul sfîrşit, fie că îl înţelege ca pe desăvîrşirea unei ştiinţe absolute, fie ca suprimare teoretică legată de realizarea ei practică, mişcare nihilistă în care se prăbuşesc valorile, sau, în fine, ca împlinire a metafizicii, semn precursor pentru o altă posibilitate, diferită, care nu are încă un nume. Iată amurgul care, de acum înainte, îl va însoţi pe fiecare gînditor, straniu moment funebru, pe care spiritul filozofic îl celebrează într-o exaltare, de altminteri, adeseori voioasă, conducîndu-şi/unera-liile lente, pe parcursul cărora speră că, într-un fel sau altul, va obţine resurecţia, reînvierea. Şi, bineînţeles, o asemenea aşteptare, criză şi sărbătoare a negativităţii, experienţă împinsă pînă la capăt pentru a afla cine rezistă, nu atinge numai filozofia [...]" (pp. 292-293 - sublinierile îmi aparţin).
Iminenţă şi dorinţă de înviere. Re-naştere sau re-venire (revenance)? La lăsarea serii, nu ştim dacă iminenţa înseamnă că cel aşteptat s-a întors deja. Nu s-a anunţat deja? Şi, de altfel, a se anunţa nu înseamnă să fie, deja, într-un fel oarecare, acolo ? Nu ştim dacă aşteptarea pregăteşte venirea a ceea ce va să vină sau dacă aminteşte de repetiţia aceluiaşi, a lucrului însuşi ca fantomă („What! ha's this thing appear'd againe tonight ?"). Această non-ştiinţă nu este o lacună. Nici un progres al cunoaşterii nu ar putea satura o deschidere care nu trebuie să aibă nimic de-a face cu ştiinţa. Aşadar, nici cu ignoranţa. Această deschidere trebuie să păstreze eterogenitatea ca pe singura şansă pentru un viitor afirmat sau, mai degrabă, re-afîrmat. Ea este viitorul însuşi, ea vine din el. Viitorul îi este memoria, în experienţa sfîrşitului, în venirea lui insistentă, mereu în mod iminent escatologică, la extremitatea extremă, astfel s-ar anunţa azi viitorul a ceea ce vine. Azi mai mult ca niciodată, căci ceea ce va-să-vină nu se poate anunţa ca atare şi în deplina lui puritate decît începînd de la un sfîrşit trecut: dincolo, dacă e posibil, de ultima limită, de ultimul capăt. Şi dacă e posibil, dacă există viitor, dar cum să suspenzi o asemenea întrebare sau cum să renunţi la o asemenea rezervă fără să concluzionezi anticipat, fără să reduci, anticipat, atît viitorul, cît şi şansa acestuia? în ce fel, fără să totalizezi anticipat?

Trebuie să discernem şi să disociem, aici, între escatologic şi teleologic, chiar dacă miza unei asemenea diferenţe riscă neîncetat să dispară în cea mai fragilă sau cea mai uşoară inconsistentă - şi, într-un fel, va fi mereu şi în mod necesar privată de o asigurare contra acestui risc. Nu există o extremitate mesianică, un eskhaton al cărui ultim eveniment (ruptură imediată, întrerupere nemaivăzută, intempestivitate a surprizei infinite, eterogenitate fără împlinire) poate exceda, în flecare clipă, termenul final, capătul uneiphysis, ca munca, producţia şi un telos al întregii istorii?
într-adevăr, întrebarea este „whither ?". Nu numai de unde vine fantoma (ghost), ci, mai întîi, dacă ea se va întoarce. Nu este ea oare pe cale de a

sosi şi unde se duce ea? Ce ştim despre viitor? Viitorul nu poate fi decît al fantomelor. Ca şi trecutul.

Propunînd acest titlu, Spectrele lui Marx, mă gîndeam iniţial la toate formele unei obsesii care bîntuie şi care îmi pare că organizează exact ceea ce domină astăzi discursul, în momentul în care o nouă dezordine mondială încearcă să-şi instaleze neo-capitalismul şi neo-liberalismul, nici o negaţie nu reuşeşte să se debaraseze de toate fantomele lui Marx. Hegemonia îşi organizează întotdeauna represiunea şi, prin urmare, confirmarea unei obsesii care bîntuie. Obsesia care bîntuie aparţine structurii oricărei hegemonii[1]. Dar, iniţial, nu aveam în deschiderea lucrării exordiul din Manifest, într-un fel aparent diferit, Marx şi Engels vorbeau acolo deja, în 1847-48, despre spectru şi, mai precis, despre „spectrul comunismului" (das Gespenst des Kommunismus). Spectru terifiant pentru toate puterile bătrînei Europe (alle Măchte des alten Europa), dar spectrul unui comunism care, atunci, urma să vină. Desigur, al unui comunism deja cu putinţă de numit (şi cu mult înainte de Liga celor Drepţi sau de Liga Comuniştilor), dar care încă urma să vină, dincolo de numele său. Promis deja, însă numai promis. Spectru cu atît mai terifiant, vor spune unii. Da, cu condiţia să putem disocia între un va-să-vină şi o re-venire a unui spectru. Să nu uităm, în jurul anului 1848, cea dinţii

1. Pentru o nouă aplicaţie, într-un stil „deconstructiv", a conceptului de hegemonie, trimit la lucrările lui Ernesto Laclau.

Internaţională a trebuit să rămînă aproape secretă. Spectrul era acolo (or, ce înseamnă această fiinţă-acolo [etre-lă] a unui spectru ? ce fel de prezenţă are un spectru ? este singura întrebare pe care am dori s-o punem aici), însă ceea pentru care el era un spectru, comunismul (dos Gespenst des Kommunismus), acesta, prin definiţie, nu era acolo. Era temut în calitate de comunism ce urma să vină. Sub acest nume, se anunţase deja, de destul de multă vreme, dar nu era încă acolo. Nu este decît un spectru, păreau să spună, pe atunci, pentru a se linişti, aceşti aliaţi ai bătrînei Europe: numai să nu cumva să devină, în viitor, o realitate efectivă, în mod efectiv prezentă, manifestă, non-secretă. întrebarea care se punea bătrînei Europe era deja întrebarea viitorului, întrebarea „whither l" „whither communism ?", dacă nu cumva „whither marxism ?". Că pe atunci era vorba de viitorul comunismului sau despre comunism în viitor, această întrebare angoasată nu consta numai în a şti cum, în ce fel comunismul va afecta, în viitor, istoria europeană, ci şi, mai înfundată deja, mai estompată, dacă va mai exista un viitor şi o istorie - pur şi simplu - pentru Europa, în 1848, discursul hegelian asupra sfîrşitului istoriei în ştiinţa absolută răsunase deja în Europa şi intrase în consonanţă cu o mulţime de alte voci. însă comunismul se deosebea în mod esenţial de alte mişcări muncitoreşti prin caracterul său inter-naţional. Nici o altă mişcare politică organizată din istoria umanităţii nu se mai prezentase ca geo-politică, inaugurînd astfel spaţiul care este

acum al nostru şi care astăzi atinge limitele pămîntului şi limitele politicului.

Reprezentanţii acestor forţe sau ai tuturor acestor puteri (alle Măchte), mai precis statele, voiau să fie liniştiţi. Voiau să fie siguri. Aşadar, erau siguri, căci nu există nici o diferenţă între „a fi sigur" şi „a vrea să fii sigur". Siguri şi convinşi că între un spectru şi o realitate efectiv prezentă, între un spirit şi o Wirklichkeit, frontiera era asigurată. Ea trebuia să fie asigurată. Ar trebui să fie asigurată. Nu, ar fi trebuit să fie. De altfel, ei împărtăşeau siguranţa acestei certitudini cu Marx însuşi (este vorba despre toată istoria, vom reveni la această idee: în ceea ce-1 priveşte, Marx se gîndea, desigur, dinspre latura lui, de cealaltă parte, că frontiera între fantomă şi efecti-vitate ar trebui trecută, ca şi utopia, printr-o realizare, adică printr-o revoluţie; dar, la rîndul lui, el nu va fi încetat să

creadă, să încerce să creadă în existenţa acestei graniţe, ca limită reală şi distincţie conceptuală. Şi el ? Nu el, cineva în el. Cine? „Marxistul" care va genera ceea ce va fi dominat atît timp sub denumirea de „marxism". Şi care a fost, deopotrivă, bîntuit de ceea ce încerca să excludă).

Astăzi, după mai bine de un secol şi jumătate, numeroşi sînt cei care, pretutindeni în lume, par să fie la fel de angoasaţi de spectrul comunismului, la fel de convinşi că nu este vorba decît despre un spectru, dar nu în carne şi oase, fără realitate prezentă, fără efectivitate, fără actualitate, numai că, de data aceasta, de un spectru pretins a fi trecut. N-a fost decît un spectru, auzim astăzi, pretutindeni, o iluzie, o fantasmă sau o fantomă (,fîoratio saies: «'tis but our Fantasie», And will not let beleefe take hold ofhim"). Suspin de uşurare încă îngrijorat: să facem în aşa fel încît pe viitor să nu mai revină! în fond, spectrul este viitorul, el urmează întotdeauna să vină, el nu se prezintă decît drept ceea ce ar putea veni sau re-veni: în viitor, spuneau marile puteri ale bătrînei Europe din secolul trecut, în viitor el nu trebuie să prindă viaţă. Nici în public şi nici în taină, pe ascuns, în viitor, auzim astăzi, pretutindeni, trebuie ca el să nu se re-încarneze: nu trebuie să-1 lăsăm să re-vină, din moment ce a trecut.

în ce constă cu exactitate diferenţa dintre un secol şi altul, de la un secol la altul? Să fie oare diferenţa dintre o lume trecută - în care spectrul reprezenta o ameninţare ce sta să vină - şi o lume prezentă, cea de astăzi, în care spectrul ar reprezenta o ameninţare pe care unii ar vrea s-o creadă trecută şi a cărei întoarcere ar mai trebui, încă, chiar şi în viitor, conjurată? De ce, în ambele cazuri, spectrul este resimţit deopotrivă ca o ameninţare? Care este timpul şi care este istoria, povestea unui spectru? Există un prezent al spectrului? îşi ordonează el venirile şi plecările în funcţie de succesiunea liniară a unui înainte şi a unui apoi, între un

prezent-trecut, un prezent--prezent şi un prezent-viitor, între un „timp real" şi un „timp amînat" ?
Dacă există ceva de natura spectralităţii, sînt numeroase motive care să ne facă să ne îndoim de această liniştitoare ordine de prezenturi şi mai ales de graniţa dintre prezent, realitatea actuală sau prezentă a prezentului şi tot ce i-am putea

opune: absenţa, non-prezenţa, in-efectivitatea, in-actualitatea, virtualitatea sau chiar simulacrul în general etc. Mai întîi trebuie şi avem de ce ne îndoi de contemporaneitatea cu sine şi faţă de sine a prezentului, înainte de a şti dacă putem face deosebirea dintre spectrul trecutului şi cel al viitorului, dintre cel al prezentului trecut şi cel al prezentului viitor, trebuie, poate, să ne întrebăm dacă efectul de spectralitate nu constă tocmai în a dejuca această opoziţie, ba chiar această dialectică, dintre prezenţa efectivă şi celălalt, alteritatea sa. Trebuie, poate, să ne întrebăm dacă această opoziţie, fie ea şi dialectică, n-a fost întotdeauna un domeniu închis şi o axiomatică comună pentru antagonismul dintre marxism şi cohorta sau alianţa adversarilor săi.
Să-mi fie iertată această formulare, puţin cam prea abstractă, pentru un început.
La mijlocul secolului trecut s-a constituit o alianţă contra acestui spectru şi pentru a alunga răul. Marx nu numea această coaliţie o Sfîntă Alianţă, expresie pe care o foloseşte în alte ocazii, în Manifest, alianţa conjuraţilor angoasaţi alătură, în mod mai mult sau mai puţin secret, o nobilime şi un cler - în bătrînul castel al Europei, în vederea unei incredibile expediţii contra a ceea ce va fi bîntuit noaptea acestor stăpîni. în amurg, înainte sau după o noapte de coşmar, la sfîrşitul presupus al istoriei are loc o „sfîntă vînătoare, o goană înverşunată, o hăituire a acestui spectru": „Toate puterile bătrînei Europe s-au aliat (verbundet) într-o sfîntă hăituire înverşunată contra acestui spectru (zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst)".
Iată, dar, că ar fi posibil să te aliezi în taină contra unui spectru. Dacă Marx şi-ar fi scris Manifestul în limba mea şi dacă ar fi fost ajutat să o facă, aşa cum un francez poate oricînd spera, sînt sigur că s-ar fi folosit de cuvîntul „conjuration", conjuraţie. Apoi, el ar fi diagnosticat aceeaşi conjuraţie şi astăzi, dar de data aceasta nu numai în bătrîna Europă, ci şi în noua Europă, în Lumea Nouă, de care era deja foarte interesat, încă de acum un secol si jumătate, şi chiar pretutindeni în lume, în noua ordine mondială în care s-ar exercita încă hegemonia acestei lumi noi, vreau să spun a Statelor Unite, o hegemonie mai mult sau mai puţin critică, mai mult şi mai puţin asigurată decît oricînd.

Cuvîntul conjuraţie are şansa de a face ca sensul lui să lucreze, să opereze şi să producă, fără reapropriere posibilă, o plusvaloare pentru totdeauna rătăcitoare. Mai întîi, el capitalizează două ordine de valori semantice. Ce este o „conjuraţie" (conjuration)?

Substantivul francez conjuration alătură şi articulează între ele semnificaţiile a două cuvinte englezeşti - şi, deopotrivă, a două cuvinte germane.
1. Pe de o parte, „conjuration" înseamnă „conjuration" (omonimul său englez), cuvînt care, la rîndul lui, denumeşte două lucruri în acelaşi timp.
a. Pe de o parte, conspiraţia (conspiracy, în germană Versch-worung) celor care se angajează în mod solemn, uneori secret, jurînd împreună, printr-un jurămînt (oath, Schwur), să lupte contra unei puteri superioare. La acest tip de conjuraţie se referă Hamlet atunci cînd evocă viziunea („Vision") de mai devreme şi pe acel „honest Ghost", atunci cînd le cere lui Horaţio şi lui Marcellus să jure („swear't", „Consent to swear"). Le cere să jure pe sabia sa („upon my sword"), dar şi să jure sau să se conjure în ceea ce priveşte apariţia spectrală însăşi şi să promită de a păstra secretul referitor la o cinstită fantomă care, de dedesubtul scenei, în conjuraţie cu Hamlet, le cere acelaşi lucru celor doi conjuraţi: „(Ghost cries under the Stage : Sweare [1])". Chiar apariţia porunceşte o conjuraţie care să ţină secretă apariţia şi să promită secretul în legătură cu cel care le cere o asemenea conjuraţie: nu trebuie să ştim de unde vine injoncţiunea, conjuraţia, secretul promis. Un fiu şi „onorabila fantomă" a tatălui, fantoma presupusă a fi onorabilă, spiritul tatălui, conspiră, pentru a face posibilă împlinirea unui asemenea eveniment.
b. Pe de altă parte, „conjuration" înseamnă incantaţia magică destinată să evoce, să facă, prin voce, ca ceva să vină, să convoace o vrajă, un farmec sau un spirit. Pe scurt, conjuraţie înseamnă chemarea care, prin voce, face să vină şi care, aşadar, prin definiţie, face să vină ceea ce nu este acolo în momentul prezent al chemării. Această voce nu descrie, ceea ce ea spune nu constată nimic, vorbirea ei face să sosească, determină

1. Duhul (dedesubt): Juraţi! (în Ib. engl. în original) (n.t.).

sosirea. Acesta este sensul în care o întîlnim rostită de Poet, în deschiderea piesei Timon din Atena. După ce întreabă „Cum merge lumea ?" (Jiow goes the world ?") si după ce Pictorul îi răspunde „Se roade, domnule, pe măsură ce îmbătrîneşte" (J.t wears, şir, as it grows"), Poetul exclamă „Asta ştiu./ Nimic deosebit? Nimic ciudat/ Ce n-a ajuns la gura gloatei?". Intră, pe uşi diferite, un giuvaergiu, un negustor şi alţi furnizori: „Ah, magie-a banului! Pe-aceste duhuri/ Tu le-ai chemat (conjur'd to attend). îl ştiu pe negustor":
„Ay that's well known; But what particular rarity ? what strânge, Which manifold record not matches ? See, Magic of bounty l all these spirits thy power Hath conjur'd to attend. I know the merchant".
Marx evocă nu numai o dată, mai ales în Ideologia germană, piesa Timon din Atena, ca şi Neguţătorul din Veneţia. Capitolul despre „Conciliul de la Leipzig - Sfîntul Max" ne oferă si el - o vom preciza mai tîrziu - un scurt tratat al spiritului sau o interminabilă teatralizare a fantomelor. O anumită „Concluzie comunistă" [1] se referă la Timon din Atena şi trimite la ea. Acelaşi citat va apărea din nou în prima versiune din Contribuţii la critica economiei politice. Este vorba despre o dez--încarnare, dez-întrupare spectralizantă. Apariţie a

corpului fără corpul banilor: nu a corpului fără viaţă sau a cadavrului, ci apariţie a unei vieţi fără viaţă personală şi fără proprietate individuală. Nu fără identitate (fantoma este un „cine", nu este ceva ce ţine de simulacru, în general, ea are un fel de corp, însă fără proprietate, fără drept de proprietate „reală" sau „personală"). Trebuie să analizăm acest ceva propriu al proprietăţii şi felul în care proprietatea (Eigentum) generală a banilor neutralizează, dez-încarnează, privează de diferenţa sa orice proprietate (Eigentiimlichkeit) personală. De mai multe secole, geniul lui Shakespeare va fi înţeles această spectralizare a propriului si o va fi exprimat mai bine ca oricine altcineva. Un ingenium al genialităţii sale paterne serveşte drept referinţă, drept cauţiune sau confirmare în polemică, adică în războaiele

1. K. Marx, F. Engels, Ideologia germană, trad. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Editions sociales, 1968, pp. 262-263.

în curs de desfăşurare - tocmai în ceea ce priveşte spectrul fiduciar, valoarea, banii sau semnul lor monetar, aurul:

„Shakespeare ştia mai bine decît mic-burghezii noştri pasionaţi de teorie (unser theoretisierender Kleinbilrger) cît de puţin au de-a face banii, formă a proprietăţii celei mai generale dintre toate (die allgemeinste Form des Eigentums), cu particularităţile persoanei (mit der personlichen Eigentiimlichkeit) [...]".

Citatul va face să apară totodată, să transpară — beneficiu suplimentar, dar, cu adevărat, absolut necesar - o fetişizare teologizantă, cea care va lega întotdeauna ireductibil ideologia de religie (de idol sau de fetiş), ca de figura sa principală, un soi de „zeu vizibil" căruia i se adresează adoraţia, ruga, invocaţia (Thou visible god). Religia nu a fost niciodată pentru Marx - vom reveni asupra acestui aspect - o ideologie printre altele. Ceea ce geniul unui mare poet - şi spiritul unui mare tată - va fi enunţat, într-un fulger profetic, ajungînd dintr-o dată mai repede şi mai departe, pare să spună Marx, decît mărunţii noştri confraţi burghezi în teorie economică, este devenirea-zeu a aurului, fantomă şi idol în acelaşi timp, un zeu sensibil. După ce notează eterogenitatea dintre proprietatea banilor şi proprietatea personală (ele au „atît de puţin de-a face" una cu alta), Marx adaugă, precizare deloc de neglijat, după cît mi se pare, că în realitate ele nu sînt numai diferite, ci şi opuse (entgegensetzt). Şi acesta este momentul în care, tăind în corpul textului după nişte selecţii pe care ar trebui să le analizăm mai îndeaproape, el smulge un lung pasaj din această prodigioasă scenă din Timon din Atena (actul IV, scena III). Lui Marx îi plac cuvintele acestei imprecaţii. Nu trebuie niciodată să trecem sub tăcere imprecaţia a ceea ce este just. Nu trebuie niciodată să o facem să tacă în textul cel mai analitic al lui Marx. O imprecaţie nu teoretizează, ea nu se mulţumeşte să afirme ceea ce este, ea strigă adevărul, ea promite şi provoacă. Aşa cum arată şi numele, ea nu este altceva decît o rugă. Această rugă înfierează, sorteşte blestemului. Marx îşi apropriază aceste cuvinte ale imprecaţiei cu o plăcere ale cărei semne nu ne pot înşela. Declarîndu-şi ura pentru speţa umană (J am Misanthropos, and hate mankind"[1]), cu furia

1. Sînt mizantrop şi îi urăsc pe oameni (în Ib. engl. în original) (n.t.).

unui profet evreu şi uneori cu înseşi cuvintele lui Ezechiel, Timon blestemă corupţia, aruncă anatema, înjură prostituţia: prostituţia în faţa aurului - şi prostituţia însăşi a aurului. Totuşi, el analizează pe îndelete, fără grabă, alchimia care transfigurează, denunţă răsturnarea valorilor, falsificarea şi mai ales sperjurul a cărui lege este. Ne putem imagina nerăbdătoarea răbdare a lui Marx (mai mult decît pe a lui Engels) atunci cînd transcrie, îndelung, cu pana sa, în germană, furia unei imprecaţii profetice:

Atît cît este-aici va preschimba
în alb ce-i negru şi-n frumos ce-i hîd,
Ce-i rău va face bun; ce-i josnic, nobil,
Bătrînii vor fi tineri, iar cei laşi
Viteji neîntrecuţi...
...Acest sclav arămiu
Dă leprei nuri...
...tot el
I-aduce-un nou bărbat vădanei slute
Şi-nmiresmează ca pe-o zi de mai
Pe-aceea ce deschide-atît de larg
Buboaiele si bolniţa...
Tu, zeu aievea (Thou visible god) Care-ntorloci şi faci să se sărute Ce nu se poate-ntorloca!
sichtbare Gottheit,
Die du Unmoglichkeiten eng verbriiderst Zum Kusz sie zwingst!

Printre toate trăsăturile acestui uriaş blestem al blestemului, Marx va fi trebuit să şteargă, în economia unui lung citat, pe acelea care, aici, ne interesează cel mai mult, cum ar fi, de exemplu, aporiile şi acel double bind care împing actul de a înjura şi actul de a conjura în istoria însăşi a venalităţii, în clipa în care, cu o lopată în mîini, înhumează aurul, gropa-rul-profet, care este orice numai nu un umanist, nu se mulţumeşte să evoce anularea jurămintelor solemne, naşterea şi moartea religiilor („This yellow slavei Will knit and break religions; bless the accurs'd" — „Acest sclav arămiu/ Desferecă şi ferecă religii:/ Pe blestemaţi îi binecuvîntează"); Timon îl conjură şi pe celălalt, îi cere stăruitor să promită, dar el

conjură prin sperjur şi totodată mărturisindu-şi sperjurul, printr-unul şi acelaşi gest bifid. în realitate, el conjură mimînd adevărul, prefăcîndu-se, cel puţin, a-1 face să promită. Dar dacă se preface că face să promită, în realitate este vorba de a face să promită că nu îşi ţine promisiunea, adică îl face să nu promită, prefăcîndu-se numai că promite: a jura fals sau a abjura în chiar clipa jurămîntului; apoi, în consecinţa aceleiaşi logici, el conjură să evite jurămintele, într-un cuvînt, ca şi cum ar zice: nu juraţi, vă conjur, abjuraţi-vă dreptul de ajura, renunţaţi la capacitatea voastră

de a jura, de altfel nici nu vi se cer jurăminte, vi se cere să fiţi acei ce n-au depus jurămîntul de fidelitate, exact ceea ce sînteti voi (>xyou are noi oathable"), voi, tîrfe, voi care sînteti prostituţia însăşi, voi care vă vindeţi aurului, voi care vă vindeţi pentru aur, voi, cei care vă sortiţi indiferenţei generale, voi care confundaţi prin echivalare propriul şi impropriul, creditul şi discreditarea, credinţa şi minciuna, „ceea ce este adevărat şi fals", jurămîntul, sperjurul şi abjurarea etc. Voi, tîrfe ale banului, aţi merge pînă într-acolo încît să vă abjuraţi (forswear) meseria sau vocaţia (de tîrfă sperjură), totul pentru bani. Aşa cum, pentru bani, o codoasă ar renunţa chiar şi la tîrfele sale.
Aici este vorba despre esenţa însăşi a omenirii. Double bind absolut atît în ceea ce priveşte bind, ca şi în ceea ce priveşte bond. Nefericire nesfîrşită şi şansă incalculabilă a performati-vului - aici, numit literal („perform", „perform none" - acestea sînt cuvintele lui Timon atunci cînd conjură să promită că nu va ţine o promisiune, recurgînd astfel la sperjur sau la abjurare). Forţă, dar şi slăbiciune a unui discurs a-omenesc despre om. Timon către Alcibiade (actul IV, scena III):
promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a mân l ifthou dost perform, confound thee, for thou art a mân !"
„Făgăduieşte-mi prietenia, dar nu săvîrşi nici o faptă de prieten. Dacă nu făgăduieşti nimic, să te pedepsească zeii că eşti om! Dacă săvîrşeşti ceva, să te nimicească pentru că eşti om!".
Apoi către Phryne et Timandra care cer aur - şi dacă Timon are mai mult:

„Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I know, you'll sivear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oath, FU trust to your conditions: be whores still".
„Destul ca tîrfele şi verigaşii
Să-şi schimbe rostul lor.
[mai aproape de litera textului: destul pentru a-şi abjura
meseria, negoţul, profesia, în măsura în care ele implică
angajamentul unei profesiuni de credinţă]
Sus şorţul, scîrbe!
Pe jurămîntul nostru preţ nu pun
[you are not oathable: nu sînteţi dintre cei care pot depune
jurămînt de fidelitate sau care 1-au depus]
Deşi juraţi atît de crunt că zeii
Cînd vă aud, sînt zgîlţîiaţi de friguri
Deci, nu juraţi — mă-ncred în firea voastră;
Rămîneţi tîrfe veşnic".
Adresîndu-se prostituţiei sau cultului banului, fetişismului sau idolatriei înseşi, Timon se încrede. Face dovada, crede, vrea într-adevăr să acorde

credit (I'll trust), dar numai în imprecaţia unei hiperbole paradoxale: el însuşi simulează că face dovada celui care, în străfundurile abjurării, în adîncul a ceea ce nu este nici măcar capabil sau demn de jurămînt (,.you are not oathable"), rămîne, cu toate acestea, credincios unui instinct firesc, ca si cum ar exista un angajament al instinctului, o credinţă faţă de sine a naturii instinctuale, un jurămînt al naturii vii, înainte de jurămîntul convenţiei, al societăţii sau al dreptului. Este vorba despre fidelitatea faţă de infidelitate, despre constanţa în sperjur. Această viaţă se aserveşte în mod sistematic, în această privinţă îi putem acorda credit (trust), ea se supune, se pliază în mod infailibil puterii indiferente, acestei puteri de indiferenţă mortală care este banul. Diabolică, în mod radical rea în această privinţă, natura este prostituţie, ea se aserveşte cu fidelitate, aici putem avea încredere în ea, ea se aserveşte la ceea ce este trădarea însăşi, sperjurul, abjurarea, minciuna şi simulacrul.

Care nu sînt niciodată departe de spectru. Căci e un lucru bine cunoscut: Marx a descris întotdeauna banii, şi mai exact semnul monetar, în figura aparenţei sau a simulacrului, mai precis, a fantomei. Şi nu numai că i-a descris, el i-a şi definit, dar prezentarea conceptului în formă de figură părea să descrie un anume „lucru" spectral, adică „pe cineva". Care este necesitatea acestei prezentări în figuraţie ? In ce raport se află ea cu conceptul? Este unul contingent? Iată forma clasică a întrebării noastre. Dat fiind că noi nu credem, aici, în nici o contingenţă, vom ajunge chiar să ne îngrijorăm de forma clasică (în fond kantiană) a acestei întrebări care pare să secundarizeze sau să ţină la distanţă schema figurală, chiar şi atunci cînd o ia în serios. Critica economiei politice [J] ne explică în ce fel existenţa (Dasein) monedei, Dasein-ul metalic, aur sau argint, produce un rest. Acest rest nu este, nu rămîne, tocmai, decît umbra unui mare nume: „Was ubrigbleibt ist magni nominis umbra" - „Corpul monedei nu este decît o umbră (nur noch ein Schatten)"[2]. „întreaga mişcare de idealizare (Idealisierung) pe care Marx o descrie atunci, fie că este vorba de monedă, mărunţiş sau de ideologeme, este o producţie de fantome, de iluzii, de simulacre, de aparenţe sau apariţii (Schein-dasein a unei Schein-Sovereign si a unei Schein-gold). Ceva mai tîrziu, el va apropia această virtute spectrală a monedei de ceea ce, în dorinţa de tezaurizare, speculează asupra folosirii banilor după moarte, pe lumea cealaltă (nach dem Tode in der andern Welt[3]). Geld, Geist, Geiz: ca şi cum banii (Geld) ar fi, în acelaşi timp, originea spiritului (Geist) şi a avariţiei (Geiz). Im Geld liegt der Ursprung des Geizes, spune Plinius, citat de Marx, imediat după aceea. In altă parte, ecuaţia între Gaz şi Geist vine să se adauge lanţului[4]. Metamorfoza mărfurilor (Die Metamor-phose der Waren) era deja un proces de idealizare transfigu-rantă pe care îl putem numi, în mod legitim, spectropoetică. Atunci cînd statul emite bancnota de hîrtie forţînd cursul, intervenţia lui este comparată cu

o „magie" (Magie) care asigură

1. Contribuţii la critica economiei politice, II B, II C (Numerarul. Semnul de valoare), trad. fr. M. Husson, G. Badia, Editions sociales, 1957, p. 77.
2. Ibidem.
3. Ibidem, p. 95.
4. Ibidem, p. 97. Este, aici, un lanţ semantic, pe care 1-am analizat în Glas (la Hegel) şi în De l'esprit, Heidegger et la Question.

transmutaţia hîrtiei în aur. Atunci apare statul, căci este vorba de o aparenţă, ba chiar de o apariţie, el pare, acum, prin magia acestei ştampile [cea care marchează aurul şi imprimă moneda], să metamorfozeze hîrtia în aur (scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln[1]). Această magie se agită întotdeauna pe lîngă fantome, face afaceri cu ele, ea manipulează sau se agită ea însăşi, ea devine o afacere, afacerea pe care o face în elementul însuşi al obsesiei care bîntuie. Iar această afacere îi atrage pe ciocli, pe cei care tratează cadavrele, dar pentru a le fura, pentru a-i face să dispară pe dispăruţi, ceea ce rămîne condiţia „apariţiei" lor. Comerţ şi teatru de gropari, în epocile de criză socială, atunci cînd „nervus reruni" social este, spune Marx, „înmormîntat (bestattet) alături de corpul al cărui nerv este", ascunderea speculativă a comorii nu îngroapă decît „un metal inutil", lipsit de sufletul său de capital (Geldseele). Această scenă a ascunderii, a îngropării nu ne aminteşte numai de marea scenă a cimitirului şi a groparilor din Hamlet, atunci cînd unul dintre ei sugerează că opera unui ‚grave-maker" durează mai mult decît oricare alta: pînă la Judecata de Apoi. Această scenă a îngropării aurului evocă, o dată în plus, şi cu mai multă precizie, pe Timon din Atena, în retorica funerară a lui Marx, „metalul inutil" al comorii devine, după înmormîntare, aidoma cenuşii răcite (ausgebrannte Asche) a circulaţiei, ca un caput mortuum al său, reziduul său chimic, în elucubraţia lui, în delirul său nocturn (Hirngespinst), avarul, cel care tezaurizează, speculantul devine un martir al valorii de schimb. El nu mai schimbă, pentru că visează la un schimb pur. (Şi vom vedea ceva mai încolo în ce fel, în Capitalul, apariţia valorii de schimb este întocmai o apariţie, am zice noi, o viziune, o halucinaţie, o apariţie în mod propriu spectrală, dacă această figură nu ne-ar interzice să vorbim, aici, în mod propriu, despre propriu.) Omul cu comoara se comportă atunci ca un alchimist (alchimistisch), speculează asupra fantomelor, asupra „elixirelor vieţii", a „pietrei filozofale". Speculaţia este întotdeauna fascinată, captivată de spectru. Că această alchimie rămîne sortită apariţiei spectrului, obsesiei care bîntuie sau reîntoarcerii fantomelor (revenants), iată ceea ce apare în literalitatea unui text pe

1. Ibidem, pp. 86 şi 96.

care traducerile îl neglijează uneori. Atunci cînd, în acelaşi pasaj, Marx descrie transmutaţia, este vorba despre obsesia care bîntuie. Ceea ce operează într-un mod alchimic sînt schimburile sau amestecurile de fantome (revenants), compoziţiile sau conversiile în mod nebunesc spectrale. Lexicul bîntuirii şi al fantomelor (Spuk, spuken) ocupă avanscena. Ceea ce se traduce prin „fantasmagorie a unei alchimii nebuneşti" („Forma fluidă a bogăţiei şi forma sa pietrificată, elixir pentru viaţă şi piatră filozofală, se amestecă, se întreţes în fantasmagoria unei alchimii nebuneşti"[1], este „[...] spuken alchimistisch toii durcheinander").

Altfel spus, si vom reveni la aceasta neîncetat, lui Marx nu-i plac mai mult

fantomele decît adversarii săi. El nu vrea să creadă în ele. însă nu se gîndeşte decît la asta. El crede îndeajuns în ceea ce s-ar părea că le-ar putea distinge de realitatea efectivă, de efectivitatea vie. El crede că le poate opune, aşa cum opui moartea vieţii sau deşartele aparenţe ale simulacrului prezenţei reale. El crede îndeajuns în graniţa dintre această opoziţie pentru a dori să denunţe, să alunge sau să exorcizeze spectrele, dar prin analiză critică şi nu prin cine ştie ce contramagie. Dar cum să deosebeşti între analiza care atacă tocmai magia şi contramagia în care ea însăşi riscă să constea încă? Ne vom pune încă o dată această întrebare, de exemplu, referitor la Ideologia germană. „Conciliul de la Leipzig - Sfîntul Max" (Stirner) organizează şi el - trebuie să o amintim înainte să revenim asupra acestei probleme, mai tîrziu - o irezistibilă dar interminabilă vînătoare de fantomă (Gespenst) şi de revenant (Spuk). Irezistibilă, asemenea unei critici eficiente, dar şi asemenea unei compulsiuni, interminabilă, aşa cum se spune despre o analiză, şi apropierea n-ar avea, desigur, nimic fortuit.

Această ostilitate faţă de fantome, o ostilitate înspăimîn-tată, terifiată, care, uneori, se apără de teroare prin hohote de rîs, este, poate, ceea ce Marx va fi avut întotdeauna în comun cu adversarii săi. El va fi dorit, de asemenea, să conjure fantomele şi tot ceea ce nu era nici viaţă, nici moarte, mai exact, re-apariţia unei apariţii care nu va fi niciodată nici apărutul, nici dispărutul, nici fenomenul, nici contrariul său. El va fi vrut

1. Ibidem, p. 98.

să conjure fantoma ca şi conjuraţii bătrînei Europe, cărora Manifestul le declară război. Oricît de imposibil de ispăşit rămîne acest război şi oricît de necesară ar rămîne această revoluţie, el conspiră cu aceştia pentru a exorcizanaliza spec-tralitatea spectrului. Şi astăzi, sau mîine, aceasta va fi, poate, problema noastră.

2. Căci, pe de altă parte, „conjuration" înseamnă şi „conju-rement" (Beschworung), adică exorcismul magic care, dimpotrivă, tinde să expulzeze spiritul malefic ce va fi fost chemat sau convocat (OED: „The exorcising of spirits by invocation", „the exercise of magical or occult influence").

O conjuraţie este mai întîi o alianţă, desigur, uneori o alianţă politică, mai mult sau mai puţin secretă, dacă nu chiar tacită, un complot sau o conspiraţie. Este vorba, întotdeauna, de a neutraliza o hegemonie sau de a răsturna o putere, (în Evul Mediu, conjuraţia desemna şi credinţa jurată prin care burghezii se asociau, uneori, contra unui prinţ, pentru a întemeia oraşele libere.) în societatea ocultă a conjuraţilor, anumiţi supuşi, individuali sau colectivi, reprezintă forţe şi se aliază în numele unor interese comune pentru a ţine piept unui adversar politic redutabil, adică pentru a-1 conjura. Intru-cît a conjura înseamnă, de asemenea, a exorciza: a încerca, totodată, să distrugi şi să anulezi o forţă malignă, demonizată, diabolizată, cel mai adesea un spirit răufăcător, un spectru, un fel de fantomă care revine sau ameninţă încă să revină post-mortem. Exorcismul conjură răul conform unor căi ele însele iraţionale şi conform unor practici magice, misterioase, ba chiar mistificatoare. Desigur, fără să excludă procedura analitică şi raţionalizarea argumentativă, exorcismul constă în a repeta în modul incantaţiei că mortul este bun

mort. El operează prin formule, şi uneori formulele teoretice joacă acest rol cu o eficienţă cu atît mai mare cu cît ea dă valoare naturii lor magice, dogmatismului lor autoritar, puterii oculte pe care ele o au în comun cu ceea ce pretind a înfrunta în luptă.

Dar exorcismul eficient nu se preface a constata moartea decît pentru a trimite la moarte. Aşa cum ar face un medic legist, el declară moartea, dar, aici, o face pentru a da această moarte. Este o tactică bine cunoscută. Forma de constatare tinde să asigure liniştea. Constatarea este eficientă. Ea vrea

şi trebuie să fie într-adevăr şi în efectivitate. Este în mod efectiv un performativ. Dar aici efectivitatea se fantomalizează pe sine însăşi. Este vorba, într-adevăr, de un performativ care încearcă să asigure, să liniştească, dar care caută mai întîi să se liniştească pe sine, asigurîndu-se că nimic nu este mai puţin sigur decît că lucrul căruia i-ar dori moartea este bun mort. El vorbeşte în numele vieţii, el pretinde că ştie ce este ea. Cine o ştie mai bine decît o fiinţă vie? pare să-şi spună el, fără să rîdă. El încearcă să (se) convingă acolo unde (se) sperie: iată că ceea ce se menţinea în viaţă, (îşi) spune el, nu mai este viu, asta nu rămîne eficient în moartea însăşi, fiţi liniştiţi. (Este vorba aici de un fel de a nu voi să ştii ceea ce orice fiinţă vie ştie fără să înveţe şi fără să ştie, anume că mortul poate fi uneori mai puternic decît fiinţa vie; şi iată de ce nu e niciodată uşor să interpretezi o filozofie ca filozofie sau ca ontologie a vieţii, nu e simplu, ceea ce înseamnă că e întotdeauna prea simplu, incontestabil, precum ceva de la sine înţeles, dar, în fond, atît de puţin convingător, la fel de puţin ca o tautologie, o tauto-ontologie destul de heterologică, cea a lui Marx sau a oricui, care nu va readuce totul la viaţă decît cu condiţia de a închide în ea moartea şi alteritatea proprii celuilalt, fără de care riu ar fi ceea ce este.) Pe scurt, adeseori este vorba de a te preface a constata moartea acolo unde actul de deces este încă performativul unui act de război sau gesticulaţia neputincioasă, visul frămîntat al unei condamnări la moarte.

Capitolul 2

A conjura - marxismul

„The time is out ofjoint": formula vorbeşte despre timp, ea spune şi timpuZ, dar se referă în mod special la acest timp, la aceste timpuri, la un „timp de acum", timpul acestui timp de acum, timpul acelei lumi care, pentru Hamlet, a fost un „timp al nostru", numai o „lume de acum", această epocă şi nu alta. Acest predicat spune ceva despre timp şi o spune la prezentul verbului a fi (The time is out ofjoint), dar dacă o spune atunci, în acel alt timp, la perfectul simplu, odată în trecut, cum ar mai putea fi el valabil pentru toate timpurile? Cu alte cuvinte, cum poate el să revină şi cum se poate prezenta din nou, ca nou, ca noul? Cum poate fi el aici, din nou, dacă timpul său nu mai este aici? Cum poate fi el valabil de fiecare dată cînd încercăm să spunem „timpul nostru" ? Intr-o propoziţie predicativă care se referă la timp, şi mai exact la forma-prezent a timpului, prezentul

gramatical al verbului a fi, la persoana a IlI-a indicativ, pare să ofere o ospitalitate predestinată revenirii tuturor spiritelor, cuvînt pe care e de ajuns să-1 scriem la plural pentru a spune astfel, prin el, „bine aţi venit" spectrelor. A fi, şi mai ales cînd dincolo de infinitiv subînţelegem a fi prezent, nu este o vorbă de spirit, ci este cuvîntul spiritului, este primul său corp verbal.

Un timp al lumii, astăzi, în aceste vremuri, o nouă „ordine mondială" încearcă să stabilizeze o dereglare nouă, cu necesitate nouă, instalînd o formă de hegemonie fără precedent. Aşadar, este vorba, ca întotdeauna de altfel, de o formă de război inedită. El seamănă, cel puţin, cu o mare „conjuraţie" împotriva marxismului, un „conjurement" al marxismului: o dată în plus, încă o tentativă, una nouă, mereu o nouă mobilizare de a lupta împotriva lui, împotriva a ceea ce reprezintă el şi împotriva acelora pe care el îi reprezintă şi va continua să-i reprezinte (ideea unei noi Internaţionale), şi de a combate o Internaţională exorcizînd-o.

Foarte nouă şi atît de veche, conjuraţia pare totodată puternică şi, ca întotdeauna, îngrijorată, fragilă, angoasată. Pentru conjuraţi, duşmanul de conjurat poartă, desigur, numele de marxism. Dar de acum înainte ne e teamă să nu-1 mai recunoaştem. Tremurăm la ipoteza că, datorită uneia dintre acele metamorfoze despre care Marx a vorbit atît de mult („meta-morfoză" a fost, de-a lungul întregii sale vieţi, unul dintre cuvintele sale preferate), un nou marxism nu ar mai avea chipul sub care ne obişnuiserăm să-1 identificăm şi să-1 derutăm, să-1 abatem din drumul lui. Poate că nu ne mai este teamă de marxişti, dar continuă să ne fie teamă de anumiţi non-marxişti care n-au renunţat la moştenirea lui Marx, de cripto-marxişti, de pseudo- sau para-„marxişti", care ar fi gata să preia ştafeta sub trăsăturile sau între ghilimelele pe care experţii angoasaţi ai anticomunismului nu sînt antrenaţi să le demaşte.

In afară de motivele pe care tocmai le-am expus, va trebui să privilegiem în continuare această figură a conjuraţiei şi din alte motive. Ele s-au anunţat deja. în cele două concepte de conjuraţie (conjuration şi conjurement, Verschworung şi Beschworung), trebuie să ţinem seama şi de o altă semnificaţie esenţială. Este vorba despre semnificaţia actului care constă în a jura, a depune jurămînt, deci a promite, a decide, a-şi asuma o responsabilitate, pe scurt, a se angaja într-un mod performativ. Şi într-un fel mai mult sau mai puţin secret, deci mai mult sau mai puţin public, acolo unde această graniţă între public şi privat se deplasează neîncetat, rămînînd mai puţin asigurată ca niciodată, ca şi în cazul celei care ne-ar permite identificarea politicului. Iar această graniţă capitală se deplasează pentru că mediumul în care ea se instituie, respectiv mediumul oferit de mass-media însăşi (informaţie, presă, tele--comunicaţii, tehno-tele-discursivitate, tehno-tele-iconicitate, ceea ce, în general, asigură şi determină spaţierea spaţiului public, posibilitatea însăşi a acelei res publica şi fenomenalitatea politicului), acest element însuşi nu este nici viu, nici

mort, nici prezent, nici absent, el spectralizează. El nu ţine nici de ontologie, nici de discursul asupra fiinţei fiinţării sau asupra esenţei vieţii sau a morţii. El necesită ceea ce noi numim, mai degrabă din spirit de economie decît din dorinţa de a avea un cuvînt, spectrologia (hantologie). Categorie pe

care o vom considera ireductibilă, şi în primul rînd la tot ceea ce face cu putinţă, ontologia, teologia, onto-teologia pozitivă sau negativă.

Această dimensiune a interpretării performative, adică a unei interpretări care transformă exact ceea ce interpretează, va juca un rol indispensabil în ceea ce aş dori să spun în această seară. O interpretare care transformă ceea ce interpretează este o definiţie a performativului tot atît de puţin orto-doxă în ceea ce priveşte speech act theory, cît şi faţă de cea de-a Xl-a Teză despre Feuerbach („Filozofii n-au făcut decît să interpreteze, în diferite feluri, lumea, ceea ce contează este sa o transforme": Die Philosophen haben die Welt nur uerschieden interpretiert; es komnit aber drauf an, sie zu verändern).

Dacă iau cuvîntul în deschiderea acestui colocviu atît de impresionant, atît de ambiţios, de necesar sau de periculos, unii ar spune chiar istoric; dacă, după îndelungi ezitări şi în pofida limitelor evidente ale competenţei mele, am acceptat totuşi invitaţia cu care m-a onorat Bernd Magnus, nu o fac, în primul rînd, pentru a ţine un discurs filozofic şi savant, înainte de toate, o fac pentru a nu ocoli o responsabilitate. Mai precis: pentru a supune discuţiei dumneavoastră cîteva ipoteze privind natura unei asemenea responsabilităţi. Care este responsabilitatea noastră? Prin ce este ea istorică? Şi întru cît are ea de-a face cu atîtea spectre?

Nimeni, după părerea mea, nu o poate contesta: o dogmatică încearcă să-şi instaleze hegemonia mondială în condiţii paradoxale şi suspecte. Există astăzi, în lume, un discurs dominant sau, mai degrabă, pe cale să devină dominant, referitor la opera şi la gîndirea lui Marx, referitor la marxism (care este, poate, altceva), referitor la toate figurile trecute ale Inter-naţionalei socialiste şi ale revoluţiei universale, referitor la distrugerea mai mult sau mai puţin lentă a modelului revoluţionar de inspiraţie marxistă, referitor la prăbuşirea rapidă, precipitată, recentă a societăţilor care au încercat să-1 pună în practică, cel puţin în ceea ce vom numi pentru moment, citind tot din Manifest, „vechea Europă" etc. Acest discurs dominator îmbracă adesea forma maniacală, jubilatoare şi incantatorie pe care Freud o atribuia unei anumite faze aşa-zis triumfătoare din travaliul doliului. Incantaţia se repetă şi se ritualizează, ea ţine şi se menţine prin nişte formule, aşa cum o cere orice

magie animistă. Ea revine la stereotip si la refren, în ritmul unui pas cadenţat, ea proclamă: Marx a murit, comunismul a murit, e mort de-a binelea, cu toate speranţele, cu discursul, cu teoriile şi practicile sale, trăiască capitalismul, trăiască piaţa, supravieţuiască liberalismul economic şi politic!

Această hegemonie încearcă să-şi instaleze dogmatica orchestraţie în condiţii suspecte şi paradoxale tocmai pentru că această conjuraţie triumfătoare se străduieşte, într-adevăr, să tăgăduiască şi, în acest scop, să se disimuleze, spunînd că niciodată, din vecii vecilor istoriei, orizontul căruia i se celebrează acum supravieţuirea (respectiv, toate vechile modele ale lumii capitaliste si liberale) n-a fost mai sumbru, mai ameninţător şi mai ameninţat. Şi mai „istoric", înţelegînd prin aceasta înscris într-un moment absolut inedit al unui proces la fel de supus unei legi de iterabilitate.

Ce facem noi, vorbind - încă de la aceste prime cuvinte -despre un discurs pe această temă în mod tendenţios dominant şi de o incontestabilă evidenţă?

Cel puţin două lucruri. Evident, recurgem la concepte gata făcute: 1. cel de hegemonie („discurs dominant") şi 2. cel de mărturie („evidenţă incontestabilă"). Va trebui să dăm socoteală de această folosire şi să o justificăm.

1. Ne-am referit în mod implicit, îndeosebi pentru a vorbi despre ceea ce, presupun, nimeni n-ar putea contesta, la ceea ce organizează si comandă pretutindeni manifestaţia publică, la mărturia în spaţiul public. Este vorba despre un ansamblu constituit din cel puţin trei locuri sau dispozitive inseparabile de cultura noastră.

a. Există, în primul rînd, cultura mai mult sau mai puţin propriu numită politică (discursurile oficiale ale partidelor şi ale politicienilor aflaţi la putere în lume, mai peste tot acolo unde prevalează modelele occidentale, vorbirea sau retorica a ceea ce în Franţa se numeşte „clasa politică").

b. Există, de asemenea, cultura în mod confuz calificată drept mediatică: interpretări şi „comunicări", producţie selectivă şi ierarhizată a „informaţiei" pe canale a căror putere a crescut într-un mod absolut inedit, într-un ritm care coincide, întocmai,

desigur nu întîmplător, cu cel al prăbuşirii regimurilor construite după model marxist, prăbuşire la care acest ritm a contribuit din plin, dar - şi nu e mai puţin important - sub forme, în moduri de apropriere şi cu o viteză care afectează în acelaşi timp, în mod esenţial, conceptul însuşi de spaţiu politic în democraţiile aşa-zis liberale; şi, în centrul acestui colocviu, problema tele-tehnologiei, a economiei şi a puterii mediatice, în dimensiunea lor ireductibil spectrală, ar trebui să se menţină în centrul tuturor discuţiilor. Ce putem face cu schemele marxiste pentru a ne putea folosi de ele astăzi - teoretic şi practic -, deci pentru a le schimba? într-un cuvînt care ar rezuma, în fond, poziţia pe care doresc să o apăr (iar ceea ce propun aici, scuzaţi-mă că repet această preocupare a mea, corespunde mai degrabă unei luări de poziţie decît activităţii pe care ea ar antrena-o, ar presupune-o sau ar prefigura-o), aceste scheme par totodată indispensabile şi insuficiente în forma lor actuală. Marx este unul dintre rarii gînditori ai trecutului care au luat în serios, cel puţin în principiul său, indisociabilitatea originară dintre tehnică şi limbaj, respectiv tele-tehnica (întrucît orice

limbaj este o tele-tehnică). Dar asta nu înseamnă să-1 denigrăm, ci înseamnă chiar să vorbim în ceea ce vom îndrăzni încă să numim spiritul lui Marx, înseamnă să-1 cităm aproape literal în propriile sale previziuni, înseamnă să luăm act şi să confirmăm, decît a spune: în ceea ce priveşte tele-tehnica sau, cu alte cuvinte, în ceea ce priveşte deopotrivă ştiinţa, el nu putea avea acces la experienţa şi la anticipările care, astăzi, ne aparţin nouă.
c. Există, în fine, cultura savantă sau academică, în special cea a istoricilor, a sociologilor si a politologilor, a teoreticienilor literaturii, a antropologilor, a filozofilor şi îndeosebi a filozofilor politicului, al căror discurs este el însuşi transmis de editarea academică sau comercială, dar şi mediatică, în genere. Căci nu va scăpa nimănui faptul că cele trei locuri, forme şi puteri ale culturii pe care tocmai le-am identificat (discursul eminamente politic al „clasei politice", discursul mediatic şi discursul intelectual, savant sau academic) sînt mai mult ca niciodată sudate de către aceleaşi aparate sau de către aparate indisociabile. Aceste aparate sînt, fără îndoială, complexe, diferenţiale, conflic-tuale, supradeterminate. Dar, oricare ar fi conflictele dintre ele,

oricare ar fi inegalităţile şi supradeterminările, ele comunică şi concură, în fiece clipă, spre punctul celei mai înalte forţe, de natură a asigura hegemonia sau imperialismul despre care vorbim. Şi o fac graţie medierii operate de ceea ce, în sensul cel mai larg, cel mai nobil şi, dată fiind accelerarea progreselor tehnice, cel mai invadator cu putinţă, poartă tocmai numele de mijloace de informare în masă. Hegemonia politico-econo-mică, la fel ca şi dominaţia intelectuală sau discursivă trec, aşa cum nu s-a mai întîmplat niciodată, şi niciodată într-un asemenea grad şi în asemenea forme nemaiîntîlnite înainte, prin puterea tehno-mediatică - adică o putere care, în mod diferenţiat şi totodată contradictoriu, condiţionează şi pune în primejdie întreaga democraţie. Or, este vorba despre o putere, un ansamblu diferenţiat de puteri pe care nu le putem analiza şi, eventual, combate, pe de o parte, susţine, pe de alta, fără să ţinem seama de numeroasele efecte spectrale, de noua viteză de apariţie (să înţelegem acest termen în sens fantomatic) a simulacrului, a imaginii sintetice sau protetice a evenimentului virtual, a ciberspaţiului, a arezonării, a aproprierilor şi a speculaţiilor care desfăşoară astăzi puteri nebănuite. Vom spune că răspunsul la întrebarea dacă Marx şi moştenitorii săi ne-au ajutat să gîndim şi să analizăm, să tratăm acest fenomen este, în acelaşi timp, da şi nu, da, în anumite privinţe, nu, în altele şi că trebuie să filtrăm, să alegem, să diferenţiem şi să re-structurăm întrebările, numai pentru a anunţa, în chip de preliminarii, tonul şi forma generală a concluziilor noastre, mai exact, că trebuie să ne asumăm moştenirea marxismului, să ne asumăm ceea ce este cel mai „viu" în ea, adică, în mod paradoxal, ceea ce n-a contenit să readucă în actualitate problema vieţii, a spiritului sau a spectralului, a vieţii-morţii dincolo de opoziţia dintre viaţă şi moarte. Va trebui să reafirmăm această moştenire, transformînd-o oricît de radical va fi nevoie. Această reafirmare ar rămîne totodată credincioasă faţă de ceea ce răsună în chemarea lui Marx - să spunem, încă o dată, în spiritul injoncţiunii sale - şi conformă cu conceptul de moştenire, în general. Moştenirea nu este niciodată un dat, ea este întotdeauna o sarcină. Ea rămîne în faţa noastră, în mod tot atît de incontestabil pe cît, chiar înainte de a o dori sau de a o refuza, noi

sîntem moştenitori, şi încă nişte moştenitori îndoliaţi, ca toţi moştenitorii, în mod special, ai ceea ce se

numeşte marxism. A fi, acest cuvînt în care noi vedeam, mai înainte, cuvîntul spiritului, înseamnă, din acelaşi motiv, a moşteni. Toate întrebările referitoare la fiinţă sau la ceea ce trebuie să fie (sau să nu fie: or not to be) sînt chestiuni de moştenire. Nu există nici o fervoare paseistă care să ne amintească acest fapt, nici o savoare tradiţionalistă. Reacţia, reacţionarul sau reactivul nu sînt decît interpretări ale structurii de moştenire. Noi sîntem moştenitori, ceea ce nu înseamnă că avem ori că primim ceva anume, că vreo moştenire ne-ar îmbogăţi cîndva cu una sau cu alta, ci că fiinţa a ceea ce sîntem este, înainte de toate, moştenire, fie că o dorim şi că o ştim, fie că nu. Şi că nu putem decît să depunem mărturie pentru asta, după cum o spune atît de bine Holderlin. A depune mărturie ar însenina să depunem mărturie că sîntem în măsura în care moştenim ceea ce sîntem şi, iată, cercul se închide, iată şansa sau finitudinea, moştenim chiar ceea ce ne permite să depunem mărturie pentru asta. Holderlin numeşte limbajul „cel mai primejdios dintre toate bunurile", dat omului „pentru ca el să depună mărturie că a moştenit/ ceea ce este (damit er zeuge, was er şei/ geerbt zu haben)"[1].

2. Atunci cînd, fie şi doar cu titlu de ipoteză, propunem ideea că dogma referitoare la sfîrşitul marxismului şi al societăţilor marxiste este, astăzi, cu vădită tendinţă, un „discurs dominant", continuăm să vorbim, de bună seamă, în codul marxist. Nu trebuie să tăgăduim sau să disimulăm caracterul problematic al acestui gest. Unii nu ar greşi prea tare dacă ar denunţa în el un cerc vicios sau opetitioprincipii. Intr-adevăr, cel puţin provizoriu, acordăm credit acestei forme de analiză critică pe care am moştenit-o din marxism, într-o situaţie dată, şi cu condiţia ca ea să fie determinabilă şi determinată, cum este cea a unui antagonism socio-politic, o forţă hegemonică pare întotdeauna reprezentată de o retorică şi de o ideologie dominante, oricare ar fi înfruntările de forţe, contradicţia principală sau contradicţiile secundare, supradeterminările sau releele care pot să complice ulterior această schemă - şi deci

1. Această schiţă fragmentară a lui Holderlin (1800) este citată de Heidegger în Holderlin und das Wesen derDichtung (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35), trad. fr. de H. Corbin, în Heidegger, Approche de Holderlin, Gallimard, 1973, pp. 44-45.

să ne oblige să suspectăm opoziţia simplă dintre dominator şi dominat, ba chiar determinarea ultimă a forţelor aflate în conflict, adică, şi mai radical încă, faptul că forţa este întotdeauna mai puternică decît slăbiciunea (Nietzsche şi Benjamin, fiecare în felul său, ne-au încurajat să ne îndoim de aceasta, îndeosebi cel din urmă, atunci cînd a asociat „materialismul istoric" şi moştenirea, tocmai, a unei „slabe forţe mesianice"[1]).

1. Benjamin face asta într-un text care ne interesează, aici, printre atîtea altele, prin ceea ce afirmă, la începutul textului, despre automat. Ne vom referi de nenumărate ori la figura automatului, în special cînd vom reveni la ceea ce Capitalul descrie în legătură cu o anumită tablă : figură a valorii de piaţă, spectru autonom şi automat totodată, origine ireductibilă a capitalizărilor, dacă nu cumva a capitalului. Aici, Benjamin începe prin a evoca „legenda automatului capabil să răspundă, într-o partidă de şah, la fiecare mutare a partenerului şi să-şi asigure succesul partidei". Acest automat are şi el la bază o „tablă", pe care un sistem de oglinzi dă iluzia că ar traversa-o. Apoi, el caută „o replică"

(Gegenstuck) filozofică a acestui „dispozitiv" (Apparatur). Aceasta este „păpuşa numită «materialism istoric»" : „Ea poate sfida cu îndrăzneală pe oricine dacă se slujeşte de teologie, mică şi urîtă astăzi, după cum se ştie, şi care, la urma urmei, nu mai îndrăzneşte să se arate". Paragraful următor numeşte mesianismul sau, mai precis, acel mesianic fără mesianism, „o slabă forţă mesianică" (eine schwache messianische Kraft - sublinierea lui Benjamin). Vom cita acest pasaj pentru ceea ce, în pofida tuturor diferenţelor şi păstrînd toate proporţiile, intră în consonanţă cu ceea ce vom încerca să susţinem noi, aici, referitor la o anume lipsă mesianică, într-o logică spectrală a moştenirii şi a generaţiilor, dar o logică întoarsă, într-un timp eterogen şi disjunct, în egală măsură către viitor, cît şi spre trecut. Ceea ce Benjamin numeşte Anspruch (pretenţie, chemare, interpelare, adresare) nu este departe de ceea ce sugerăm noi prin denumirea de injoncţiune : „Trecutul aduce cu el un index secret (heimlichen Index) care îl trimite către eliberare (Erlosung). [...] Există o înţelegere secretă (geheime Verabredung) între generaţiile trecute şi generaţia noastră. Pe Pămînt, noi am fost aşteptaţi. Nouă, ca şi fiecăreia dintre generaţiile precedente, ne-a fost acordată o slabă forţă mesianică, pe al cărei temei trecutul pune în valoare o pretenţie (Anspruch). Just e să nu neglijăm cîtuşi de puţin această pretenţie. Oricine predică materialismul istoric ştie din ce motive [ştie cîte ceva : Der historische Materialist weisz darum]" (Uber den Begriffder Geschichte, în Illuminationen, Suhrkamp, 1977, pp. 251-252, trad. fr. -aici uşor modificată - de M. de Gandillac, Theses sur la philosophie de l'histoire, în Benjamin, L'Homme, le Langage et la Culture, Denoe'l--Gonthier, 1971, pp. 183-184). Ar trebui să citām si să recitim aici toate paginile - dense, enigmatice, arzătoare -, pînă la aluzia finală

Moştenire critică: astfel, putem vorbi, de exemplu, de discurs dominant sau de reprezentări şi idei dominante şi să ne referim astfel la un cîmp conflictual ierarhizat, fără să subscriem, în mod necesar, la conceptul de clasă socială, prin care Marx a determinat atît de des, în special în Ideologia germană, forţele care îşi dispută hegemonia. Sau pur şi simplu statul. Atunci cînd, de exemplu, evocînd istoria ideilor, Manifestul declară că „ideile dominante" (die herrschenden Ideen) ale unei epoci n-au fost niciodată altceva decît ideile „clasei dominante" (der herrschenden Klasse), unei critici selective nu îi este interzis să filtreze moştenirea acestui enunţ, pentru a păstra din el una sau alta, în mod diferenţiat. Putem continua să vorbim despre dominaţie într-un cîmp de forţe, suspendînd nu numai referinţa la acest suport ultim care ar fi identitatea şi identitatea faţă de sine a unei clase sociale, ci chiar suspendînd creditul acordat de Marx la ceea ce el numeşte idee, determinarea suprastructurii ca idee, reprezentarea ideală sau ideologică, ba chiar forma discursivă a acestei reprezentări. Cu atît mai mult cu cît conceptul de idee implică acea ireductibilă geneză a spectralului pe care noi proiectăm să o re-examinăm aici.

Să păstrăm însă, în mod provizoriu, pentru acest moment cu totul preliminar al introducerii noastre, schema discursului dominant. Un asemenea discurs care manifestă astăzi tendinţa să domine noua scenă a geo-politicului (în retorica politicianistă, în consensul mediatic, în partea cea mai vizibilă şi mai sonoră a spaţiului intelectual sau academic) diagnostichează, pe toate tonurile, cu o imperturbabilă siguranţă, nu numai sfîrşitul societăţilor construite după un model marxist, ci şi sfîrşitul oricărei tradiţii marxiste şi chiar al referinţei la opera lui Marx, dacă nu cumva, pur si simplu, sfîrşitul istoriei. Toate acestea ar fi ajuns, în fine, la sfîrşit, în euforia democraţiei liberale şi a economiei de piaţă. Acest discurs triumfal pare relativ omogen, cel mai adesea dogmatic,

uneori echivoc din punct de vedere politic şi, ca toate dogmatismele, ca toate conjuraţiile, într-ascuns îngrijorat şi în mod manifest îngrijorător. Protocolul conferinţei noastre evocă exemplul cărţii lui

la ţeapă (aşchia, fărîma: Splitter) pe care mesianicul o înfige în trupul acum-prezentului (Jetztzeit) şi pînă la „poarta îngustă" pentru trecerea lui Mesia, adică fiecare „secundă", căci „pentru evrei, viitorul nu a devenit, totuşi, un timp omogen şi vid" (Ibidem, p. 196).

Francis Fukuyama, Sftrşitul istoriei şi Ultimul Om[1]. Nu este oare vorba despre o nouă evanghelie, cea mai zgomotoasă, cea mai mediatizată, cea mai „successful" pe tema morţii marxismului ca sfîrşit al istoriei ? E adevărat că această lucrare seamănă adesea cu subprodusul consternant şi tardiv al unei „footnote": Nota bene pentru un anume Kojeve, care merita ceva mai bun. Totuşi, cartea nu este atît de proastă sau atît de naivă pe cît ar putea să lase să se creadă o exploatare excesivă care o afişează şi o expune ca pe cea mai frumoasă vitrină ideologică a capitalismului triumfător într-o democraţie liberală care a ajuns în sfîrşit la deplinătatea idealului său, dacă nu şi a realităţii sale. De fapt, deşi în esenţă ea rămîne, în tradiţia lui Leo Strauss, continuată de Allan Bloom, exerciţiul şcolăresc al unui tînăr cititor - silitor, dar întîrziat -al lui Kojeve (şi al cîtorva alţii), această carte este, trebuie să recunoaştem, pe alocuri mai mult decît nuanţată: uneori chiar suspensivă pînă la indecizie. Tuturor întrebărilor pe care le elaborează în felul său, i se întîmplă să adauge - cu ingenuitate şi pentru a nu putea fi prins pe picior greşit - unui „răspuns de dreapta" ceea ce el numeşte un „răspuns de stînga" [2]. Lucrarea ar merita, aşadar, o analiză foarte strictă, în această seară, trebuie să rămînem la ceea ce priveşte structura generală a unei teze indispensabile, în structura însăşi a logicii sale, în formula formulei sale, la conjuraţia anti-marxistă.

Desigur, adineauri am numit-o intenţionat o „evanghelie".

De ce o evanghelie? De ce această formulă ar fi, aici, neo--testamentară ? Această lucrare tinde să ofere un „răspuns pozitiv" la o întrebare ale cărei formare şi formulare nu sînt niciodată cercetate în ele însele. Este vorba despre a şti dacă o „istorie a umanităţii coerente şi orientate" „va ajunge în cele din urmă să conducă" ceea ce autorul numeşte, liniştit, enigmatic, plin de pudoare şi în acelaşi timp de neruşinare, „cea mai mare parte a umanităţii" către „democraţia liberală"[3].

Desigur, răspunzînd „da" la întrebarea astfel formulată, Fukuyama mărturiseşte, pe aceeaşi pagină, că nu ignoră nimic din ceea ce ne permite să ne îndoim: cele două războaie mondiale, ororile totalitarismului - nazist, fascist şi stalinist -,

1. The End of History and the Last Mân, The Free Press, New York, 1992, tradusă şi publicată în acelaşi an de D.A. Canal, Flammarion.
2. Ibidem, p. 22.
3. Ibidem, p. 13.

masacrele lui Pol Pot etc. Putem presupune că el ar fi acceptat să lărgească această listă dezastruoasă. Dar nu o face, ne întrebăm din ce cauză şi dacă această limitare este contingenţă sau insignifiantă. Dar, după o schemă care organizează de la un capăt la altul argumentaţia acestei stranii pledoarii, toate cataclismele (teroare, opresiune, represiune, exterminare, genocid etc.), aceste „evenimente" sau „fapte" ar aparţine empirici-tăţii, „valului empiric al evenimentelor din această a doua jumătate a secolului"[1], ele ar rămîne fenomene „empirice" atestate de „mărturii empirice"[2]. Acumularea lor n-ar dezminţi cîtusi de puţin orientarea ideală a celei mai numeroase părţi a umanităţii către democraţia liberală. Ca atare, ca telos al unui progres, această orientare ar lua forma unei finalităţi ideale. Tot ceea ce pare să o contrazică ar ţine de empiricitatea istorică, oricît de masivă si de catastrofală, de mondială şi multiplă sau recurentă ar fi ea. Chiar dacă am admite simplismul acestei sumare distincţii între realitatea empirică şi finalitatea ideală, ne-ar rămîne totuşi să aflăm în ce fel această orientare absolută, acest telos anistoric al istoriei poate da naştere, şi asta tocmai în zilele noastre, în timpul nostru, în acest timp de acum, unui eveniment despre care Fukuyama vorbeşte ca despre o „veste bună" şi pe care el îl califică în mod explicit drept „evoluţia cea mai remarcabilă din acest ultim sfert de veac XX" (p. 13). Desigur, el recunoaşte că ceea ce descrie drept prăbuşirea dictaturilor mondiale de dreapta sau de stînga nu a deschis întotdeauna calea pentru instaurarea „unor democraţii liberale stabile". Dar el crede totodată cu putinţă să afirme că, la această dată - şi aceasta este „vestea bună", o veste datată -, „democraţia liberală rămîne singura aspiraţie politică coerentă, care uneşte diferitele regiuni şi culturi de pe întreg cuprinsul pămîntului". Această „evoluţie către libertate politică în lumea întreagă" ar fi fost, după părerea lui Fukuyama, „întotdeauna însoţită" - acesta este cuvîntul [conform traducerii franceze pentru „sometimes followed some-times preceded"] - de „o revoluţie liberală în gîndirea economică" [3]. „Vestea cea bună" a acestui ultim sfert de secol constă în alianţa dintre democraţia liberală şi „piaţa liberă", şi cuvîntul

1. Ibidem, p. 96.
2. Ibidem, pp. 21, 169, 324 şi passim.
3. Ibidem, p. 14.

este tot al autorului, şi nu este numai un cuvînt fericit. Această figură evanghelică este în mod remarcabil insistentă. Dat fiind că ea prevalează sau vrea să prevaleze pe scara geo-politică, merită să fie, cel puţin, subliniată.

(O vom sublinia, aşadar, după cum vom sublinia şi figura Pămîntului Făgăduinţei, care îi este în acelaşi timp aproape şi de care, totuşi, se disociază din două motive pe care, aici, nu vom putea decît să le indicăm

între paranteze. Pe de o parte, aceste figuri biblice joacă un rol care pare să depăşească banalul clişeu retoric a cărui aparenţă o au. Pe de altă parte, ele solicită cu atît mai mult atenţia, cu cît, deloc întîmplător, cea mai mare concentraţie simptomatică sau metonimică din ceea ce rămîne ireductibil în conjunctura mondială în care se înscrie astăzi întrebarea „marxismul încotro?" [„Whither marxism?"] ocupă locul ei, are figura ei sau figura locului ei, în Orientul Mijlociu : alte trei escatologii mesianice mobilizează acolo toate forţele lumii şi întreaga „ordine mondială", în războiul necruţător pe care-1 poartă direct sau indirect; ele mobilizează simultan, pentru a le pune în practică şi pentru a le pune la încercare, vechile concepte de Stat şi de Stat-Naţiune, de drept internaţional, de forţe tele-tehno-mediatic-economice şi stiinţifico-militare, adică forţele spectrale cele mai arhaice si cele mai moderne. Ar trebui analizate, în amploarea fără limite a mizelor lor istorice, de la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, mai precis de la crearea statului Israel, violenţele din toate părţile care au precedat acest eveniment, care 1-au generat, 1-au însoţit şi 1-au urmat, totodată, în conformitate cu si în dispreţul faţă de un drept internaţional care, aşadar, pare astăzi în acelaşi timp mai contradictoriu şi mai imperfect, deci mai insuficient, mai perfectibil şi mai necesar ca oricînd. Va fi cu neputinţă ca o asemenea analiză să nu acorde un rol determinant acestui război al escatologiilor mesianice purtat pentru ceea ce vom rezuma, prin elipsă, în expresia „apropriereaIerusalimului". Războiul pentru „apropierea Ierusalimului" este, astăzi, războiul mondial. El are loc pretutindeni, el este lumea, el este astăzi forma singulară a fiinţei sale „out ofjoint". Or, trebuie să spunem, şi tot într-un mod foarte eliptic, că, pentru a determina în premisele sale radicale violenţa din Orientul Mijlociu ca dezlănţuire a escatologiilor mesianice şi ca o nesfîrşită

combinatorică de sfinte alianţe [trebuie să folosim acest cuvînt la plural, pentru a da socoteală de ceea ce, în cadrul acestor alianţe, pune în mişcare triunghiul celor trei religii aşa-numite ale Cărţii], marxismul rămîne totodată indispensabil si structural insuficient: încă necesar, dar cu condiţia să fie transformat şi adaptat la noi circumstanţe şi la o altă concepţie despre ideologic; cu condiţia ca să se plieze la analiza noii articulaţii a cauzalităţilor tehnico-economice şi a fantomelor religioase, a dependenţei juridicului pus în slujba puterilor socio-economice sau de stat, care nu sînt nici ele total independente faţă de capital [dar nu mai există, nu a existat niciodată capitalu/ şi nici capitalismu/, ci numai capitalisme — de stat sau particulare, reale sau simbolice, mereu în relaţie cu nişte forţe spectrale, mai degrabă nişte capitalizări ale căror antagonisme sînt ireductibile].

Această transformare şi această deschidere a marxismului sînt conforme cu ceea ce numeam, ceva mai înainte, spiritul marxismului. Aşadar, dacă

analiza de tip marxist rămîne indispensabilă, ea pare radical insuficientă atunci cînd ontologia marxistă care fundamentează proiectul de ştiinţă sau de critică marxistă comportă ea însăşi, la rlndu-i - si trebuie să o facă, trebuie, în pofida atîtor tăgăduiri moderne şi post-moderne -, o escatologic mesianică. Cel puţin pentru acest motiv si în mod paradoxal, deşi provine cu necesitate din ele, ea nu ar putea fi pur şi simplu clasată printre ideologemele sau teologe-mele a căror critică si a căror demistificare sînt chemate şi impuse de ea. Afirmînd acestea, nu vom pretinde că trebuie ca această escatologic mesianică, deopotrivă comună religiilor pe care ea le critică, dar şi criticii marxiste, trebuie să fie pur şi simplu deconstruită. Dacă ea este elementul lor comun, cu excepţia conţinutului [dar nici una dintre ele nu poate accepta, desigur, această epokhe a conţinutului, în timp ce noi o considerăm aici esenţială pentru mesianic, în genere, ca gîndire a celuilalt şi a evenimentului ce va-să-vină - ă-venir], înseamnă totodată că structura ei formală de promisiune fie le depăşeşte, trecînd dincolo de ele, fie le precedă. Ei bine, ceea ce rămîne la fel de ireductibil la orice deconstrucţie, ceea ce rămîne la fel de indeconstructibil ca şi posibilitatea însăşi a deconstrucţiei este, poate, o anume experienţă a promisiunii emancipatoare; este, poate, chiar formalitatea unui mesianism structural, un

mesianism fără religie, mesianicul însuşi, fără mesianism, o idee despre dreptate - pe carie o deosebim întotdeauna de drept şi chiar de drepturile omului - şi o idee despre democraţie -pe care o deosebim de conceptul său actual şi de predicatele determinate astăzi, [îmi permit să fac din nou, aici, o trimitere la Force de loi şi L'Autre Cap.] Dar iată, poate, ce trebuie să gîndim acum, şi încă să gîndim altfel, pentru a ne întreba încotro se îndreaptă, dar şi încotro să fie îndreptat marxismul: încotro să-1 îndreptăm interpretîndu-1, ceea ce nu se poate întîmpla fără o transformare, şi nu unde ne poate el conduce aşa cum este acum şi aşa cum va fi fost el odată.

Să ne reîntoarcem la retorica neo-evanghelică a lui Fukuyama:

„[...] ne aşteptăm într-atît ca viitorul să ne aducă noi catastrofe în ceea ce priveşte sănătatea şi securitatea politicilor democratice, încît ne vine greu, cîteodată, să recunoaştem veştile cele bune atunci cînd ele sosesc. Şi totuşi, vestea cea bună a sosit"[1].

Insistenţa neo-evanghelică este semnificativă în mai multe privinţe. Ceva mai încolo, această figură creştină se încrucişează cu vestirea iudaică a Pămîntului Făgăduinţei. Dar numai pentru a se îndepărta cît mai iute de ea. Dezvoltarea fizicii moderne joacă un rol în împlinirea veştii celei bune, în special, ne spune Fukuyama, prin faptul că ea este legată de o tehnologie care permite „acumularea nesfârşită a bogăţiilor" şi „omogenizarea mereu crescîndă a tuturor societăţilor umane", „în primul rîrid" pentru că tehnologia despre care vorbim „conferă avantaje militare

hotărîtoare pentru ţările care o deţin"[2]. Or, dacă ea este esenţială şi indispensabilă pentru progres si pentru „vestea cea bună" proclamată de Fukuyama, această dată fizico-tehno-militară nu ne conduce, spune el, decît pînă la porţile acestui „Pămînt al Făgăduinţei":

„Dar dacă ştiinţele fizice moderne ne conduc spre porţile acestui «Pămînt al Făgăduinţei» care pare să fie democraţia liberală, ele nu ne ajută să trecem dincolo de aceste porţi, dat

1. Ibidem, p. 13 (sublinierile îmi aparţin).
2. Ibidem, pp. 14-15.

fiind că nu există, din punct de vedere economic, nici o raţiune necesară pentru ca avîntul industrializării să producă, în mod necesar, libertatea politică" [p. 15].

Să fim atenţi şi să nu supralicităm interpretările, dar să tratăm cu seriozitate insistenţa acestei retorici. Ce pare să ne transmită ea? Că limbajul Pămîntului Făgăduinţei şi, prin urmare, cel al Pămîntului făgăduit, dar refuzat încă [lui Moisel este, cel puţin în el însuşi, mai adecvat materialismului fizicii şi al economismului. Dacă ţinem seama de faptul că Fukuyama asociază un anume discurs iudaic al Pămîntului Făgăduinţei cu neputinţa materialismului economist sau a raţionalismului ştiinţei fizice; dacă, totodată, avem în vedere că, alteori, el consideră drept o excepţie neglijabilă faptul că ceea ce el numeşte, foarte liniştit, „lumea islamică" nu intră cîtuşi de puţin într-un „consens general" care, spune el, pare să se contureze în jurul „democraţiei liberale"[1], atunci putem formula cel puţin o ipoteză asupra unghiului privilegiat ales de Fukuyama [şi ales tocmai pentru a fi privilegiat] în triunghiul escatologic. Modelul statului liberal pe care el îl revendică în mod explicit nu este numai cel al lui Hegel, al acelui Hegel al luptei pentru recunoaştere, ci al unui Hegel care privilegiază „viziunea creştină". Dacă „existenta statului este venirea lui Dumnezeu în lume", aşa cum afirmă Filozofia dreptului invocată de Fukuyama, această venire are sensul unui eveniment creştin. Revoluţia franceză ar fi fost „evenimentul care a luat viziunea creştină dintr-o societate liberă şi egalitară şi a adus-o aici jos, pe pămînt"[2]. Acest sfîrşit al Istoriei este, în mod fundamental, o escatologie creştină. Ea intră în consonanţă cu discursul actual al papei despre comunitatea europeană: destinată să devină un stat sau un super-stat creştin, această comunitate ar proveni, aşadar, tot din vreo Sfîntă Alianţă. Ea nu se află deci în afara oricărei

1. Ibidem, p. 245. „Astăzi, însă, pare să se contureze, în afara lumii islamice, un consens general, care acceptă legitimitatea pretenţiilor pe care le emite democraţia liberală de a fi cea mai raţională formă de guvernare..." Astfel rezolvă el astăzi, prin preteriţiune şi ca şi cum ar fi făcut-o în treacăt, problema unei excepţii islamice, dar o asemenea remarcă, atît de sumară şi de indiferentă, spune multe. Recunoaştem în ea apele în care acest discurs îşi înmoaie aliajul de intoleranţă şi de confuzie.
2. Ibidem, p. 233 şi passim.

legături cu alianţa despre care vorbea literal Manifestul, care îl numea acolo şi pe papă. După ce va fi disociat între modelul anglo-saxon al statului liberal [Hobbes, Locke] şi „liberalismul" hegelian, care urmăreşte în primul rînd „recunoaşterea raţională", Fukuyama disociază între două gesturi ale lui Kojeve. Atunci cînd acesta descrie perfecţiunea statului universal şi omogen, el se inspiră prea mult din Locke şi dintr-un model anglo-saxon criticat de Hegel. In schimb, el are dreptate atunci cînd afirmă că America postbelică sau Comunitatea europeană constituie „desăvîrşita realizare a statului universal şi omogen, statul recunoaşterii universale"[1].

Adică, în consecinţă, după toate normele logicii, un stat creştin. O Sfîntă Alianţă.

Nu vom opune acestor predici predictive şi predictibile o evidenţă vulgar „empirică". Vom ajunge îndată si la problema empiricităţii. Dacă astăzi, în Europa, ţinem seama de data acestor declaraţii, ale lui Kojeve şi ale lui Fukuyama, ne e mult mai greu să pledăm circumstanţele atenuante pentru o carte publicată şi intens tradusă în 1992. Şi trebuie să mai precizăm că autorul lucrării Sfîrşitul istoriei şi Ultimul Om [omul creştin] îl critică pe Marx şi propune o corectare a economismului său materialist, o „completare" a acestuia, tocmai în numele unei interpretări creştine a luptei pentru recunoaştere[2] şi deci a statului universal, deci a exemplarei Comunităţi europene: i-ar lipsi acestuia „pilonul" hegeliano-creştin al recunoaşterii sau acea componentă „timotică" a sufletului. Statul universal şi omogen, cel al sfîrşitului Istoriei, ar trebui să se sprijine pe „dublul pilon al economiei şi al recunoaşterii"[3]. Ca şi pe vremea Manifestului, se constituie o alianţă europeană care bîntuie ceea ce ea exclude, combate sau refulează. Sfîrşit al acestei paranteze. Importanţa - trecută sau viitoare - a acestui neo-evanghelism se va preciza ulterior.)

Astfel, în conformitate cu această logică, materialismul economist sau materialismul fizicii moderne ar trebui să cedeze locul limbajului spiritualist al „veştii celei bune". Fukuyama consideră deci că este necesar să recurgă la ceea ce el numeşte

1. Ibidem, p. 237. Vom reveni imediat.
2. Ibidem, p. 233.
3. Ibidem, p. 238.

„explicaţia non-materialistă pe care [Hegel] o propune istoriei, bazată pe ceea ce el numea «lupta pentru recunoaştere»", într-adevăr, lucrarea, în ansamblul ei, se înscrie în axiomatica rămasă nediscutată a acestei scheme simplificate — şi puternic încreştinate - a dialecticii stăpînului şi a sclavului din Fenomenologia spiritului. Dialectica dorinţei şi a conştiinţei este, totuşi, prezentată, cu imperturbabilă încredere, ca fiind continuarea unei teorii

platoniciene a thymos-ului, transmisă pînă la Hegel şi dincolo de el, printr-o tradiţie care ar trece, în pofida atîtor diferenţe şi atîtor dezbateri între toate aceste gîndiri politice, prin Machiavelli, Hobbes, Locke etc. Concepţia anglo-saxonă a liberalismului ar fi, şi ea, în această privinţă, exemplară. Ea ar fi încercat într-adevăr să excludă toată această megalothymia (specifică lui Stalin, lui Hitler şi lui Saddam Hussein)[1], chiar dacă „dorinţa de recunoaştere rămîne omniprezentă sub forma reziduală de isothymia". Orice contradicţie ar dispărea din clipa în care un stat ar şti să unească ceea ce Fukuyama numeşte cei doi „stîlpi" [2] : cel al raţionalităţii economice si cel al thymos-ului sau al dorinţei de recunoaştere. Exact acesta ar fi cazul, şi lucrul s-ar fi întîmplat, după părerea lui Kojeve, cel puţin aşa după cum este el interpretat -şi aprobat - de Fukuyama. Acesta din urmă îl apreciază pe Kojeve considerînd că a făcut o „constatare corectă", justă (traducere franceză pentru „important truth", adevăr important), „atunci cînd a afirmat că America postbelică sau membrii Comunităţii europene constituiau reuşita perfectă a statului universal şi omogen, a statului recunoaşterii universale"[3].

Să subliniem aceste cuvinte („constatare justă", „important truth"). Ele traduc destul de bine naivitatea sofisticată sau sofismul grosolan care imprimă mişcarea şi chiar tonul unei asemenea lucrări, în acelaşi timp, o privează şi de orice credibilitate. Deoarece Fukuyama vrea să extragă din orice un argument: din „vestea cea bună" ca eveniment empiric şi aşa-zis constatabil (aceasta este „constatarea justă", „importantul ade-văr" despre „reuşita perfectă a statului universal") si /sau din „vestea cea bună" ca simplă veste ce anunţă un ideal ordonator

1. Ibidem, pp. 223-224.
2. Ibidem, p. 238.
3. Ibidem, p. 237.

încă inaccesibil, pe care nu 1-am putea compara cu nici un eveniment istoric, şi mai ales cu nici un eşec numit „empiric".

Pe de o parte, evanghelia liberalismului politico^economic are nevoie de evenimentul veştii bune care constă în ceea ce s-ar fi petrecut efectiv (în special ce s-a petrecut în acest sfîrşît de secol, pretinsa moarte a marxismului şi pretinsa constituire a statului democraţiei liberale). Nu se poate face recurs la eveniment, însă, dat fiind că, pe de altă parte, istoria efectivă şi atîtea alte realităţi de aparenţă empirică contrazic această a-venire (avenement), această reuşită a democraţiei liberale perfecte, trebuie, totuşi, în acelaşi timp, să considerăm această perfecţiune drept un simplu ideal transistoric si de reglare, în funcţie de avantajul pe care i-1 oferă şi de felul în care îi sprijină teza, Fukuyama defineşte democraţia liberală cînd ca pe o realitate efectivă, cînd ca pe un simplu ideal. Evenimentul este cînd realizarea, împlinirea, cînd numai anunţarea acestei realizări. Tratînd cu seriozitate ideea că o vestire sau o promisiune constituie evenimente ireductibile, trebuie totodată să avem grijă să nu confundăm cele două

tipuri de eveniment. O gîndire a evenimentului este, fără îndoială, ceea ce lipseşte cel mai mult dintr-un asemenea discurs.
Insistăm, încă de la început, atît de mult asupra logicii fantomei pentru că ea face semn către o gîndire a evenimentului care depăşeşte, în mod necesar, limitele unei logici binare sau dialectice, una care disociază sau opune efectiuitate (prezentă, actuală, empirică, vie sau nu) şi idealitate (non-prezenţă de reglare sau absolută). Această logică a efectivităţii pare să aibă o pertinenţă limitată. Desigur, limita nu este nouă, ea este marcată dintotdeauna atît în idealismul anti-marxist, cît şi în tradiţia „materialismului dialectic". Dar ea apare mai bine ca niciodată demonstrată astăzi prin ceea ce se petrece ca fantastic, fantomatic, „sintetic", „protetic", virtual în ordinea ştiinţifică şi deci tehno-mediatică şi, în consecinţă, publică sau politică. Ea devine şi mai manifestă prin ceea ce înscrie viteza unei virtualităţi ireductibile la opoziţia dintre act şi putere în spaţiul evenimentului, în evenimenţialitatea evenimentului.
Dat fiind că el nu re-elaborează o gîndire a evenimentului, Fukuyama oscilează, confuz, între două discursuri imposibil de conciliat. Deşi crede în realizarea sa efectivă (acesta este „importantul adevăr"), Fukuyama nu se simte totuşi stînjenit să opună

idealitatea acestui ideal democrat-liberal tuturor mărturiilor care arată din plin că nici Statele Unite şi nici Comunitatea europeană nu au atins perfecţiunea statului universal sau a democraţiei liberale şi nu s-au apropiat de ea, dacă se poate spune aşa, nici măcar de la distantă. (Şi, de altfel, cum să ignorăm războiul economic, care astăzi face ravagii şi între cele două blocuri si în interiorul Comunităţii europene? Cum să minimalizăm conflictele din Gatt şi tot ceea ce se concentrează în jurul acestora, cînd strategiile complexe ale protecţio-nismului ne-o amintesc în fiecare zi, ca să nu mai vorbim de războiul economic purtat cu Japonia şi de toate contradicţiile care acţionează în comerţul acestor ţări bogate cu restul lumii, fenomenele de pauperizare şi ferocitatea „datoriei externe", efectele a ceea ce Manifestul numea şi el „epidemia supraproducţiei" si „starea de barbarie momentană" pe care ea o poate induce societăţilor aşa-zis civilizate etc. ? Pentru a analiza aceste războaie şi logica acestor antagonisme, o problematică de tradiţie marxiană va fi mult timp indispensabilă. Pentru mult timp - dar de ce nu pentru totdeauna? Noi vorbim, şi pe bună dreptate, de o problematică de tradiţie marxiană, în deschiderea şi în transformarea constantă care ar fi trebuit şi va trebui să o caracterizeze, şi nu de dogmatica marxistă legată de stazele şi aparatele ortodoxiei.)
Dat fiind că nu poate nega, fără să fie ridicol, toate violenţele, nedreptăţile, manifestările tiranice sau dictatoriale a ceea ce numeşte „megalothymia" (lipsa de măsură sau disimetria din dorinţa de a fi recunoscut ca stăpîn), dat fiind că trebuie să conceadă că ele fac ravagii în lumea capitalistă a unei democraţii liberale foarte imperfecte, dat fiind că aceste „fapte" contrazic

„constatarea" pe care totuşi el o califică drept Justă" (în optica sa, este vorba despre „importantul adevăr"), Fukuyama nu ezită să strecoare un discurs sub un altul. Anunţării „veştii celei bune" de fapt, evenimentului său efectiv, fenomenal, istoric şi posibil a fi constatat în mod empiric, el îi substituie anunţarea unei veşti bune ideale, inadecvate oricărei empiri-cităţi, vestea cea bună teleo-escatologică. Din momentul în care este astfel nevoit să o dez-istoricizeze, el recunoaşte în ea limbajul unei „Naturi" (este propriul său cuvînt şi un concept major în ansamblul lucrării) şi o identifică după „criterii" pe care le califică drept „transistorice". în faţa atîtor dezastre,

în faţa tuturor eşecurilor de fapt pentru a stabili democraţia liberală, Fukuyama ne aminteşte că el nu vorbeşte decît „în planul principiilor". S-ar mulţumi, spune el atunci, să definească numai idealul democraţiei liberale. Amintind de primul său articol din 1989, „Sfîrşitul Istoriei?", într-adevăr el scrie: „Anumite ţări moderne puteau foarte bine să eşueze în constituirea unei democraţii liberale, iar altele să recadă în forme mai primitive de guvernare, cum ar fi teocraţia sau dictatura militară, idealul democraţiei liberale nu putea fi ameliorat în planul principiilor"[1]. Ar fi prea lesne să arătăm că, în comparaţie cu eşecul în constituirea democraţiei liberale, distanţa dintre fapt şi esenţa ideală nu apare numai în formele aşa-zis primitive de guvernare, teocraţia şi dictatura militară (presu-punînd chiar, concesso non dato, că orice teocratic ar fi străină statului ideal al democraţiei liberale, eterogen faţă de chiar conceptul său), însă acest eşec şi această distanţă caracterizează, deopotrivă, a priori şi prin definiţie, toate democraţiile, chiar si pe cele mai vechi şi mai stabile dintre democraţiile numite occidentale. Aici este vorba despre conceptul însuşi de democraţie, ca un concept al unei promisiuni ce nu poate apărea decît într-un asemenea diastem (abatere, eşec, inadec-vare, disjuncţie, dezbinare, a fi „out of joint"). Iată de ce noi propunem întotdeauna să vorbim despre o democraţie ce va-să--vină (ă venir) şi nu despre o democraţie viitoare, la prezent viitor, nici măcar despre o idee cu funcţie de reglare, în sens kantian, sau despre o utopie - cel puţin în măsura în care inaccesibilitatea lor ar mai păstra încă forma temporală a unui prezent viitor, a unei modalităţi viitoare a prezentului viu.

[Dincolo chiar de ideea cu funcţie de reglare în forma sa clasică, ideea - dacă mai este încă idee - a democraţiei ce va-să-vină, „ideea" sa ca eveniment al unei injoncţiuni mizate care ordonă să vină exact ceea ce nu se va prezenta niciodată în forma prezenţei depline este deschiderea acestei distanţe dintre o promisiune infinită (întotdeauna de nerespectat, cel puţin pentru că ea cheamă respectul infinit al singularităţii st alterităţii infinite a celuilalt, ca şi al egalităţii numărabile, calculabile şi subiectale dintre singularităţile anonime) si formele

1. Ibidem, p. 11, sublinierea îi aparţine lui Fukuyama.

determinate, necesare, dar în mod necesar inadecvate a ceea ce trebuie să se înfrunte cu această promisiune. In această măsură, efectivitatea promisiunii democratice, ca şi cea a promisiunii comuniste, va păstra totdeauna în ea - şi va trebui s-o facă - această speranţă mesianică absolut indeterminată în inima sa, acest raport escatologic cu viitorul unui eveniment si al unei singularităţi, al unei alterităţi de neanticipat. Aşteptare fără orizont de aşteptare, aşteptare a ceea ce nu aşteptăm încă sau a ceea ce nu mai aşteptăm, ospitalitate fără rezervă, salut de bun venit dinainte acordat la surpriza celui sosit (arrivant), căruia nu-i vom cere nimic în schimb, nici să se angajeze conform contractelor domestice ale vreunei puteri de acceptare (familie, stat, naţiune, teritoriu, sol sau sînge, limbă, cultură în general, omenirea însăşi), tocmai o deschidere care renunţă la orice drept de proprietate, la orice drept în general, deschidere mesianică spre ceea ce vine, adică spre evenimentul pe care nu 1-am putea aştepta ca atare şi deci nu 1-am putea recunoaşte dinainte, spre eveniment ca străinul însuşi, spre cea sau spre cel pentru care trebuie să lăsăm întotdeauna un loc gol, în memoria speranţei — şi acesta este chiar locul spectralităţii. Ar fi uşor, prea uşor să arătăm că o asemenea ospitalitate fără rezervă, condiţie totuşi a evenimentului şi deci a istoriei (nimic si nimeni n-ar sosi altfel, ipoteză pe care nu o putem nicicînd exclude, desigur), este imposibilul însuşi şi că această condiţie de posibilitate a evenimentului este şi condiţia sa de imposibilitate, ca acel straniu concept al mesianismului fără conţinut, al mesianicului fără mesianism, care ne ghidează aici ca pe nişte orbi. Dar ar fi la fel de uşor să arătăm că, fără această experienţă a imposibilului, ar fi mai bine să renunţăm şi la justiţie, şi la eveniment. Ar fi încă şi mai just sau mai onest. Ar fi mai bine să renunţăm, de asemenea, la tot ce am pretinde încă să salvăm în dreapta conştiinţă. Ar fi mai bine să mărturisim calculul economic şi să declarăm toate vămile pe care etica, ospitalitatea sau diversele mesianisme le-ar mai instala la graniţele evenimentului, pentru a-1 copleşi pe cel sosit (arrivant).]

Să revenim la Fukuyama. în logica sa este mai mult original decît indiscutabil faptul că el nu pune acest ideal ca pe un ideal cu funcţie de reglare, infinit, si ca un pol al unei sarcini

sau al unei aproximări fără sfîrşit, deşi, adeseori - şi aceasta este o altă incoerenţă -, el declară că această „tendinţă actuală către liberalism", în ciuda „întoarcerilor sale înapoi", „pe termen lung este sortită («promises to») să triumfe"[1]. Fukuyama consideră şi acest ideal ca pe un eveniment. Dat fiind că el va fi sosit deja, pentru că idealul se va fi prezentat deja sub forma sa de ideal, acest eveniment ar fi marcat încă de pe acum sfîrşitul unei istorii sfîrşite. Acest ideal este în acelaşi timp infinit si finit: infinit, dat fiind că se deosebeşte de orice realitate empirică determinată sau rămîne o tendinţă „pe termen lung", el este totuşi finit, pentru că a

sosit deja, ca ideal, şi pentru că, de atunci, istoria este încheiată. Iată motivul pentru care această carte se defineşte si ca hegeliană, si ca marxistă, un fel de exerciţiu în disciplina celor doi magistri ai sfîrşitului istoriei, Hegel şi Marx. După ce îi va fi făcut să compară şi după ce îi va fi audiat pe cei doi magistri în felul său - cam expeditiv, trebuie s-o spunem -, discipolul a ales. El scrie:
„Hegel, la fel ca şi Marx, credea că evoluţia societăţilor omeneşti nu este infinită, ci se va încheia în ziua în care omenirea ar fi pus la punct o formă de societate care să satisfacă nevoile cele mai profunde şi mai fundamentale. Cei doi gînditori stabiliseră un «sfîrşit al Istoriei»: pentru Hegel, acesta era statul liberal; pentru Marx, societatea comunistă"[2].
Aşadar, discipolul a ales între cei doi magistri: pe gînditorul statului liberal, într-o tradiţie creştină, dar şi într-o tradiţie naturalistă, aşa cum am văzut deja[3], fie că faptul pare sau nu consecvent cu acest creştinism esenţial.
Ar trebui să analizăm aici, minuţios, una sau alta din paginile la care va trebui să ne mulţumim să facem aluzie, nu fără a fi citat măcar cîteva fraze. De exemplu, acestea:
„în cele din urmă, pare imposibil să vorbeşti de «Istorie», si cu atît mai mult de «Istorie universală», fără referinţă la un criteriu transistoric permanent, adică fără referinţă la natură. «Istoria» nu este un dat, nici pur şi simplu un catalog a tot ceea

1. Ibidem, p. 246.
2. Ibidem, p. 12.
3. Ibidem, p. 233.

ce s-a produs în trecut, ci un efort deliberat de abstractizare, prin care separăm ceea ce este important de ceea ce nu este important t...]"[1].
Tradiţie solidă şi durabilă a unei logici conform căreia naturalismul şi teleologismul se contopesc unul în celălalt. Fukuyama respinge ceea ce, cu seninătate, consideră nişte „mărturii «empirice» pe care ni le oferă lumea contemporană"[2]. „Dimpotrivă, continuă el, noi trebuie să analizam direct şi explicit natura criteriilor transistorice care permit evaluarea caracterului bun sau rău al oricărui sistem social."[3] Măsura tuturor lucrurilor poartă un singur nume : criteriul transistoric şi natural la care Fukuyama propune, în cele din urmă, să raportăm totul se numeşte „omul ca Om", întru cîtva ca şi cum n-ar fi întîlnit niciodată vreo întrebare îngrijorătoare despre un anumit Om, ca şi cum n-ar fi citit pe un anume Marx şi nici pe Stirner, împotriva căruia se înverşunează Ideologia germană în ceea ce priveşte abstractizarea în mod propriu fantomatică a unui anumit concept de om, ca să nu mai vorbim de Nietzsche (în mod constant caricaturizat şi redus la cîteva nefericite stereotipuri : de exemplu, „relativistul"! si nu gînditorul unui „ultim om" pe care el 1-a numit astfel atît de des), Freud (evocat o singură dată,

drept cel care pune sub semnul întrebării „demnitatea umană", reducînd omul la „pulsiuni sexuale adînc ascunse"[4]), Husserl - pur şi simplu trecut sub tăcere - sau Heidegger (care n-ar fi decît „succesorul" lui Nietzsche relativistul[5]), ca să nu mai vorbim despre cîţiva gînditori şi mai aproape de noi şi, mai ales, de un anume Hegel, despre care cel mai puţin se poate spune că nu este un filozof al omului natural si transistoric. Dacă referirea la Hegel domină această carte, ea nu este totuşi niciodată tulburată de această evidenţă. Pentru a defini această entitate presupusă naturală, anistorică şi abstractă, acest om ca Om despre care vorbeşte liniştit, Fukuyama vrea să revină la ceea ce numeşte „primul om", adică „omul natural". De altfel, în ceea ce priveşte conceptul

1. Ibidem, pp. 168-169.
2. Ibidem, p. 169. Ghilimelele de la „empirice" dispar atunci cînd e vorba despre „mărturii empirice de sfidări la adresa democraţiei", p. 324.
3. Ibidem, p. 169. Literal repetat la p. 324.
4. Ibidem, p. 336.
5. Ibidem, p. 373.

de natură şi genealogia acestui concept, Fukuyama pare a păstra tăcerea (aproape tot atît cît şi Marx, trebuie s-o spunem, chiar dacă tratamentul critic la care acesta supune conceptele abstracte ale Naturii şi ale Omului ca om rămîne bogat şi fecund). Şi atunci cînd, pentru a vorbi despre acest „om natural", Fukuyama recurge la o dialectică „în întregime non-materia-listă", iscată din ceea ce el numeşte „un filozof de sinteză nou care s-ar numi Hegel-Kojeve", artefactul pe care ni-1 propune pare atît de inconsistent (atît în sensul francez, cît şi în cel englezesc al termenului), încît vom renunţa să-i consacram prea mult timp în seara aceasta. Dincolo de naivitatea sa filozofică, trebuie, fără îndoială, să-1 tratăm exact ca pe un artefact, un montaj simptomatic, care răspunde, pentru a o potoli, unei cereri, aproape unei comenzi, am zice noi. Fără îndoială, el îşi datorează succesul acestei liniştitoare confuzii şi acestei logici oportuniste a „veştii celei bune", pe care în mod oportun o face să treacă prin contrabandă.
Cu toate acestea, se pare că n-ar fi nici just, şi nici măcar interesant să-1 acuzăm pe Fukuyama pentru soarta impusă cărţii sale. Ar fi mai bine să ne întrebăm de ce a devenit această carte, cu „vestea cea bună" pe care pretinde c-o aduce, un asemenea gadget mediatic, şi de ce face furori în toate super-market-urile ideologice ale unui Occident angoasat. Se cumpără această carte aşa cum o gospodină se năpusteşte asupra zahărului şi uleiului, atunci cînd se mai găseşte ceva, la primele zvonuri de război. De ce această amplificare mediatică? Şi cum de este intonat un discurs de acest tip de către cei care nu cîntă victoria capitalismului liberal şi nici alianţa sa predestinată cu democraţia decît pentru a disimula, şi în primul rînd faţă de ei înşişi, că acest triumf nu a fost nicicînd atît de critic, de fragil, de ameninţat, ba chiar, în anumite privinţe, catastrofal şi, în fond, îndoliat?

îndoliat prin ceea ce reprezintă încă, astăzi, spectrul lui Marx şi prin ceea ce ar trebui conjurat într-un mod jubilatoriu si maniac (fază necesară, după opinia lui Freud, într-un travaliu al doliului nereuşit), dar atît de virtual îndoliat de el însuşi. Disimulînd toate aceste eşecuri şi toate aceste ameninţări, am vrea să disimulăm potenţialul -forţă şi virtualitate - a ceea ce vom numi principiul, şi, tot în figura ironiei, chiar spiritul criticii marxiste. Am fi tentaţi să
deosebim acest spirit — care pare astăzi mai indispensabil ca oricînd - şi de marxismul ca ontologie, sistem filozofic sau metafizic, ca „materialism dialectic"[1], şi de marxismul ca materialism istoric sau ca metodă, şi de marxismul încorporat în aparatele de partid, în state sau într-o Internaţională muncitorească. Dar îl vom deosebi şi de ceea ce am putea numi, pentru a face iute o deconstrucţie atunci cînd aceasta nu este, în orice caz, numai o critică şi cînd întrebările pe care ea le pune oricărei critici şi chiar oricărei întrebări n-au fost niciodată nici în poziţie de a se identifica, şi nici, îndeosebi, de a se opune în mod simetric faţă de ceva cum ar fi marxismul, faţă de ontologia sau critica marxistă.
Un discurs de tipul celui folosit de Fukuyama joacă în mod eficient rolul de bruiaj si de tăgăduire dublu îndoliată care se

1. într-o lucrare remarcabilă în toate privinţele şi de care am aflat, din păcate, după ce am scris acest text, Etienne Balibar aminteşte că formula „materialism dialectic" nu a fost folosită în litera ei nici de către Marx, nici de către Engels (La Philosophie de Marx, La Decouverte, 1993, p. 4). Printre toate aporturile preţioase ale unei cărţi care şi interpretează, şi care deplasează foarte dens o întreagă istorie a marxismului (şi mai ales a marxismului francez din ultimele decenii), le vom semnala, schematic, doar pe acelea care mă interesează, aici, îndeaproape. 1. Necesitatea de a ţine seama de motivul „injoncţiunii" lui Marx (cuvîntul revine cu regularitate, pp. 19, 20, 24 etc.). 2. Tema lumii „vrăjite" ca lume a valorilor de piaţă (pp. 59 şi urm.) în jurul „sensibilului suprasensibil" (de care vom vorbi mai tîrziu). 3. Categoria iminenţei - mesianice sau nu, însă anutopice - (pp. 38, 39, 69, 118) şi mai ales cea a „tranziţiei", categorie „întrevăzută de Marx" ca „figură politică a «non-contemporaneităţii» faţă de sine a timpului istoric, dar care rămîne înscrisă de el în provizoriu" (p. 104). (Despre „tranziţie" şi non-contemporaneitate, cf. supra, pp. 61-62.) Bineînţeles, nu putem angaja o discuţie sau preciza un acord într-o notă de ultim moment. Pentru ca să începem a o face, ar trebui ajustat, potrivit ceea ce încerc eu să spun aici, prin aceste cuvinte, despre filozofia sau despre ontologia lui Marx (ceea ce rămîne deconstructibil în filozofemele sale), la ceea ce propune Balibar în La Philosophie de Marx: „Nu există şi nu va exista niciodată o filozofie marxistă" (p. 3), ceea ce nu trebuie să ne împiedice să „căutăm [...] filozofiile lui Marx" (p. 7). Dat fiind că ceea ce numesc eu aici filozofia sau ontologia lui Marx nu aparţine exact spaţiului sau nivelului de enunţuri analizate de Balibar, protocolul unei discuţii, oriunde ar duce ea, ar impune o îndelungată şi minuţioasă elaborare. Dar sper că un asemenea protocol este lizibil, cel puţin în stadiu implicit, într-un eseu atît de schematic şi de preliminar cum este acesta.

aşteaptă de la el pentru că el face, abil pentru unii, grosolan pentru alţii, un gest de scamatorie: pe de o parte (cu o mînă), el acreditează o logică a evenimentului empiric de care are nevoie atunci cînd trebuie să constate, în sfîrşit, înfrîngerea finală a statelor numite marxiste şi a tot ceea ce barează

accesul la Pămîntul Făgăduinţei promis de liberalismul economic şi politic, dar, pe de altă parte (cu cealaltă mînă), în numele idealului transistoric şi natural, el discreditează aceeaşi logică a evenimentului zis empiric, trebuie să o suspende pentru a nu pune pe seama acestui ideal si a conceptului său tocmai ceea ce le contrazice atît de crud: într-un cuvînt, tot răul, tot ce nu merge bine în statele capitaliste şi în liberalism, într-o lume dominată de forţe, statale sau nu, a căror hegemonie este legată de acest ideal pretins transistoric sau natural (să zicem, mai degrabă, naturalizat), îndată vom spune cîteva cuvinte despre marile figuri a ceea ce merge atît de rău astăzi în lume. Cît despre mişcarea de scamatorie între istorie şi natură, între empiricitatea istorică şi transcendentalitatea teleologică, între pretinsa realitate empirică a evenimentului şi idealitatea absolută a telos-ului liberal, ea nu poate fi dejucată decît pornind de la o nouă gîndire sau de la o nouă experienţă a evenimentului, şi de la o altă logică a raportului său cu fantomaticul. O vom aborda mai îndeaproape, ceva mai tîrziu. Logica acestei noutăţi nu se opune în mod necesar vechimii vechiului cel mai vechi.
Dar, repet, nu trebuie să fim nedrepţi cu această carte. Chiar dacă asemenea lucrări rămîn fascinante, incoerenţa însăşi şi uneori jalnica lor primitivitate joacă un rol de semnal simptomatic de care trebuie să ţinem seama în cea mai mare măsură. Făcîndu-ne atenţi la o geo-politică a mizelor ideologice ale momentului, etalîndu-le pe măsura pieţei culturale mondiale, ele (lucrările) au meritul de a ne rechema la această complicaţie anacronică la care am făcut aluzie adineauri. Să precizăm. Dacă toate temele sfîrşitului (sfîrşit al istoriei, al omului, figură a „ultimului om" intrat într-un anume post-marxism etc.) au făcut parte, încă de la începutul anilor '60, din cultura elementară a filozofilor din generaţia mea, astăzi nu mai sîntem la simpla şi imobila lor repetiţie. Căci este la fel de adevărat că din acest eveniment de fond n-ar fi posibil să deducem, şi încă şi mai puţin să datăm acest alt eveniment, această altă serie

de evenimente în curs şi încă neanalizate care au survenit, trei decenii mai tîrziu, într-un ritm pe care nimeni în lume nu-1 putea calcula dinainte, nici măcar cu cîteva luni mai înainte (în 1981, la Praga, pe cînd eram închis de către puterea de atunci, îmi spuneam, cu un sentiment naiv de cvasi-certitudine: „barbaria aceasta poate dura secole..."). Această evenimenţia-litate trebuie gîndită, dar ea rezistă cel mai bine la ceea ce numim concept, dacă nu chiar gîndire. Şi nu vom gîndi atît timp cît nu ne vom încrede în simpla opoziţie (ideală, mecanică sau dialectică) dintre prezenţa reală a prezentului real sau a prezentului viu şi simulacrul său fantomatic, în opoziţia dintre efectiv (wirklich) şi non-efectiv, adică, totodată, atît timp cît nu ne vom încrede într-o temporalitate generală sau într-o temporalitate istorică alcătuită din înlănţuirea succesivă de prezenturi identice cu ele însele şi contemporane cu ele însele.
Jubilatorie şi angoasată în acelaşi timp, maniacă şi îndoliată, adeseori obscenă în euforia ei, această retorică neoliberală ne obligă, aşadar, să

chestionăm o evenimenţialitate care se înscrie în distanţa dintre momentul în care ineluctabilul unui anumit sfîrşit s-a anunţat şi prăbuşirea efectivă a statelor sau a societăţilor totalitare care îşi dădeau figura marxismului.
Acest timp de latenţă, pe care nimeni nu a putut să şi-1 reprezinte şi încă şi mai puţin să-1 calculeze dinainte, nu este numai un mediu temporal. Nici o cronologie obiectivă şi omogenă nu 1-ar putea măsura. Un ansamblu de transformări de toate felurile (în special mutaţii tehnico-ştiinţifico-economico-media-tice) excedează deopotrivă datele tradiţionale ale discursului marxist, ca şi pe cele ale discursului liberal care i se opune.
Chiar dacă am moştenit cîteva resurse esenţiale pentru a-i putea proiecta analiza, trebuie mai întîi să recunoaştem că aceste mutaţii perturbă sistemele onto-teologice sau filozofiile tehnicii ca atare. Ele deranjează filozofiile politice şi conceptele curente ale democraţiei; ele obligă la o reconsiderare a raporturilor dintre stat şi naţiune, dintre om şi cetăţean, dintre privat şi public etc.
în acest moment, o altă gîndire a istoricităţii ar trebui să ne cheme dincolo de conceptul metafizic de istorie şi de sfîrşit al istoriei, fie el acest concept derivat din Hegel sau din Marx. în acest moment, am putea pune în aplicaţie, într-un fel mai pretenţios, cei doi timpi ai post-scriptumului kojevian despre

post-istorie şi despre animalele post-istorice. Desigur, trebuie să ţinem seama de barochismul uneori genial, adeseori în mod naiv farsor al lui Kojeve. Fukuyama nu ţine cont îndeajuns, chiar dacă ironia anumitor provocări nu i-a scăpat. Dar el ar fi trebuit, de asemenea, să analizeze cu toată rigoarea numeroasele articulaţii cronologice şi logice din această lungă şi celebră footnote. După cum ne mărturiseşte în post-scriptumul acestei Note, Kojeve se duce, în 1959, în Japonia. (Diagnosticele peremptorii după întoarcerea dintr-o călătorie-fulger într-o ţară îndepărtată a cărei limbă nici măcar nu o vorbim şi despre care nu ştim mai nimic sînt o tradiţie, o „specialitate franceză". Peguy ironiza deja acest defect atunci cînd Lanson a îndrăznit să întreprindă o călătorie de cîteva săptămîni în Statele Unite.) La întoarcerea din această vizită în calitate de înalt funcţionar al Comunităţii europene, Kojeve conchide că civilizaţia japoneză „post-istorică" a pornit pe căi diametral opuse „căii americane", şi aceasta în virtutea a ceea ce el numea atunci, cu acea dezinvoltură profundă, absurd-burlescă şi patafizică pentru care are cu siguranţă geniu, dar pentru care trebuie să fie şi răspunzător, „snobismul în stare pură" al formalismului cultural al societăţii japoneze. Dar păstrează, în acelaşi timp, ceea ce contează pentru el, adică diagnosticul său anterior în ceea ce priveşte post-istoria propriu americană. Pur şi simplu, el ar fi trebuit să revizuiască ceva dintr-un tablou incredibil şi indecent: Statele Unite ca „stadiu final al «comunismului» marxist". Dar Kojeve nu pune în discuţie decît ideea că acest sfîrşit american reprezintă, dacă putem spune aşa, ultima figură a ultimului, adică a „sfîrşitului hegeliano-marxist al Istoriei", ca prezent şi nu

ca viitor. Revizuindu-şi şi contestîndu-şi prima ipoteză, Kojeve sfîrşeşte prin a crede că ar exista un sfîrşit încă şi mai final al istoriei, mai escatologic decît happy-end-ul american (chiar californian, spune el undeva). Şi acesta ar fi mai mult decît extrema extremitate japoneză (în concurenţa dintre cele două capitalisme, al căror război va fi inaugurat, să nu uităm, era distrugerii atomice!). După părerea lui Kojeve, stadiul final al comunismului în Statele Unite de după război reduce cu putere - aşa cum trebuie, de altfel - omul la animalitate. Dar există ceva încă şi mai „chic", mai „snob", există un nec plus ultra în sfîrşitul istoriei, şi acesta ar fi post-istorici-tatea japoneză. Datorită „snobismului" culturii sale, aceasta

ar reuşi să-1 ferească pe omul post-istoric de întoarcerea sa la naturalitatea animală. Totuşi, şi trebuie să insistăm asupra acestui aspect, în ciuda căinţei care, după călătoria sa din 1959, 1-a făcut să creadă că Japonia merge mai departe, dacă putem spune aşa, în cursa de după sfîrşitul istoriei, Kojeve nu pune în discuţie descrierea făcută de el referitoare la întoarcerea omului la animalitate, în Statele Unite din perioada postbelică. Descriere extravagantă, nu pentru că ea îi compară pe oameni cu nişte animale, ci, în primul rînd, pentru că pune în serviciul unor efecte îndoielnice o proastă cunoaştere, o ignoranţă imperturbabilă si arogantă; tocmai asupra acestui punct s-ar cuveni să comparăm neruşinarea lui Kojeve şi incantaţia celor care, asemenea lui Fukuyama, cîntă (Kojeve, unul, nu cîntă) „universalizarea democraţiei liberale occidentale ca punct final al guvernării umane" şi victoria unui capitalism care ar fi „rezolvat cu succes" „problema claselor" [1] etc. De ce şi cum putea Kojeve să creadă că Statele Unite atinseseră deja „stadiul final al «comunismului» marxist"? Ce credea el, de fapt, ce voia el să pătrundă? Apropriereа, în abundenţă, a tot ceea ce poate să răspundă nevoii sau dorinţei: anularea distanţei dintre dorinţă şi nevoie suspendă orice exces, orice dezajustare, în special în muncă. Nu e de mirare că acest sfîrşit al dezajustării (al fiinţei „out ofjoint") „prefigurează" un „prezent etern". Dar ce este distanţa între această prefigurare şi ceea ce reprezintă ea înainte chiar de prezenţa sa?

„[...] Practic [acest «practic» este semnătura uriaş-bufonă a acestui sentenţios verdict], toţi membrii unei «societăţi fără clase» îşi pot însuşi încă de pe acum [1946] tot ce vor fără a fi nevoiţi pentru asta să muncească mai mult decît îi îndeamnă inima. Or, mai multe călătorii comparative efectuate (între 1948 si 1958) în Statele Unite şi în URSS mi-au lăsat impresia că americanii seamănă cu nişte sino-sovietici îmbogăţiţi tocmai din cauză că ruşii şi chinezii nu sînt decît americani săraci încă şi, de altfel, pe cale de rapidă îmbogăţire. Am ajuns la concluzia că acel American way oflife era genul de viaţă propriu perioadei post-istorice, prezenţa actuală a Statelor Unite în Lume prefigurînd viitorul «prezent etern» al întregii omeniri. Astfel, întoarcerea Omului la animalitate nu mai apărea ca o posibilitate

1. Citat de Michel Surya în „La puissance, Ies riches et la charite", în Lignes, „Logiques du capitalisme", nr. 18, ianuarie 1993, pp. 21 şi 29.

ce va să vină (ă venir), ci ca o certitudine deja prezentă. Abia după o recentă călătorie în Japonia (1959) mi-am schimbat radical părerea despre această problemă."[1]

Lectura neo-marxistă şi para-heideggeriană a Fenomenologiei spiritului întreprinsă de Kojeve este interesantă. Cine o va contesta ? în multe privinţe, ea a jucat un rol formator şi deloc neglijabil pentru o anumită generaţie de intelectuali francezi, chiar înainte sau imediat după război, în această privinţă, lucrurile sînt mai puţin simple decît se spune în general, dar nu acesta este scopul discuţiei noastre acum. în schimb, dacă vrem să citim cu oarecare seriozitate ceea ce nu este întru totul serios, adică nota şi post-scriptumul lui Kojeve despre post-marxism ca post-istorie a omenirii, mai trebuie să subliniem cel puţin cîteva aspecte. Mai întîi, ultima frază din această notă, şi cea mai enigmatică totodată, rămîne un enunţ prescriptiv. O vom cita. Cine a citit-o? Ea este poate deschiderea cea mai irezistibilă din acest Post-scriptum. Ea defineşte o sarcină şi o datorie pentru viitorul omului post-istoric, o dată ce ceea ce Kojeve numeşte Japonizarea" occidentalilor (inclusiv a ruşilor) va fi devenit efectivă. „Omul post-istoric trebuie...", spune Kojeve. Ce trebuie să facă el ? Trebuie înseamnă „must" sau „should" ? Oricare ar fi modalitatea sau conţinutul acestei datorii, oricare ar fi necesitatea acestei prescripţii, chiar dacă ea necesită veşnicii de interpretare, există un „trebuie" pentru viitor. Oricare ar fi indeterminarea lui, fie ea şi a unui „trebuie un viitor", este vorba despre viitor şi despre istorie, este poate chiar începutul istoricităţii pentru Omul post-istoric, dincolo de om şi dincolo de istorie, aşa cum au fost ele reprezentate pînă acum. Trebuie să insistăm asupra acestei precizări, tocmai pentru că ea afirmă o imprecizie esenţială, o indeterminare care rămîne ultima trăsătură a viitorului: oricare ar fi modalitatea sau conţinutul acestei datorii, al acestei necesităţi, al acestei prescripţii sau al acestei injoncţiuni, al acestui gaj, al acestei sarcini, deci şi al acestei promisiuni, al acestei promisiuni necesare, trebuie acest „trebuie" şi el este legea. Această indiferenţă faţă de conţinut nu este o indiferenţă, nu este o atitudine de indiferentă, dimpotrivă. Marcînd orice deschidere pentru eveniment şi viitor ca atare, ea condiţionează

1. Alexandre Kojeve, Introduction ă la lecture de Hegel. Leqons sur la „Phenomenologie de l'esprit", Gallimard, 1947, pp. 436-437.

aşadar interesul şi non-indiferenţa pentru orice ar putea fi, pentru orice conţinut, în general. Fără ea nu ar exista nici intenţie, nici nevoie, nici dorinţă etc. Nu lectura noastră proiectează în textul lui Kojeve conceptul acestei ciudate şi singulare indiferenţe (diferenţa însăşi). El vorbeşte despre aceasta. Pentru el, ea caracterizează un viitor care ar merge dincolo de ceea ce am numit pînă acum istorie. Aparent formalistă, această indiferenţă faţă de conţinut are poate meritul de a ne face să gîndim forma în mod necesar pură şi pur necesară a viitorului ca atare, în fiinţa-sa-necesar-promisă,

prescrisă, distribuită, poruncită, în necesitatea necesar formală a posibilităţii sale, pe scurt, în legea sa. Ea este cea care dislocă orice prezent în afara contemporaneităţii faţă de sine. Că se promite una sau alta, că promisiunea este respectată sau că ea rămîne de nerespectat, există în mod necesar o promisiune şi există ca atare istoricitate ca a-venire (ă venir). Ceea ce noi numim mesianicul fără mesianism. Din lipsă de timp, să ne mulţumim, acum, să citim această frază căreia, într-un alt context şi într-un alt ritm, ar fi trebuit să-i acordăm toată atenţia meditativă pe care o cere ea: „Ceea ce înseamnă că, vorbind, de acum înainte, în mod adecvat despre tot ceea ce îi este dat, Omul post-istoric trebuie să continue [subliniem acest trebuie care ne trimite, fără îndoială, la condiţia de posibilitate comună celor două forme ale necesarului, must şi should] să separe [sublinierea lui Kojeve] «formele» de «conţinuturile» lor, şi aceasta nu pentru a le transforma în mod activ pe cele din urmă, ci pentru a se opune [sublinierea lui Kojeve] pe sine ca «formă» pură lui însuşi şi altora, consideraţi ca orice fel de «conţinuturi»"[1].

Este oare posibil să citim altfel textul lui Kojeve ? Este oare posibil să-1 sustragem unei grosolane manipulări, la care recurge mai puţin Fukuyama însuşi (care, de altfel, nu este interesat de această concluzie enigmatică), cît cei care îl exploatează? Citit cu un anume simţ al vicleşugului actoricesc, acela pe care îl cere Kojeve, aşadar, citit cu mai multă vigilenţă filozofică, politică sau „ideologică", acest text rezistă. El supravieţuieşte poate celor care îl traduc şi îl expun, îl afişează săptămînal ca

1. Ibidem, p. 437.

pe o armă de propagandă filozofică sau ca pe un obiect de larg consum mediatic. „Logica" propoziţiei citate adineauri ar putea chiar răspunde unei legi, legea legii. Această lege ne-ar arăta că: în acelaşi loc, în faţa aceleiaşi limite, acolo unde se încheie istoria, acolo unde se sfîrşeşte un anumit concept determinat al istoriei, exact acolo începe istoricitatea istoriei, acolo, în sfîrşit, ea are şansa să se anunţe - să se promită. Acolo unde ia sfîrşit omul, un anumit concept determinat de om, acolo începe sau are în sfîrşit şansa să se anunţe - să se promită -umanitatea pură a omului, a celuilalt om şi a omului ca altul. Intr-un fel aparent inuman sau chiar an-uman. Deşi aceste propoziţii cheamă încă alte întrebări critice sau deconstruc-tive, ele nu se reduc la vulgata paradisului capitalist ca sfîrşit al istoriei.

(Fie-mi permis să amintesc, într-un cuvînt, că un anumit demers deconstructiv, cel puţin cel în care am crezut că mă angajez, consta încă de la început în a pune în discuţie conceptul onto-teo - dar şi arheo-teleologic al istoriei - la Hegel, Marx sau chiar în gîndirea epocală a lui Heidegger. Şi nu pentru a-i opune un sfîrşit al istoriei sau o an-istoricitate, ci, dimpotrivă, pentru a demonstra că această onto-teo-arheo-teleologie zăvo-răşte, neutralizează şi, în cele din urmă, anulează istoricitatea. Atunci era vorba de a gîndi o altă istoricitate - nu o nouă istorie, şi încă şi mai puţin un „new historicism", ci o altă deschidere a evenimenţialităţii ca istoricitate care să

permită de a nu renunţa, ci, din contra, de a deschide accesul la o gîndire care să afirme promisiunea mesianică şi emancipa-toare ca promisiune: ca promisiune, şi nu ca program sau ca ţel onto-teologic sau teleo-escatologic. Deoarece, departe de a trebui să renunţăm la dorinţa emancipatoare, trebuie, se pare, să ţinem la ea mai mult ca oricînd, cum, de altfel, trebuie să ţinem la indestructibilul însuşi din „trebuie". Aceasta este condiţia unei re-politizări, poate a unui alt concept al politicului.

Dar, într-un punct anume, promisiunea şi decizia, adică responsabilitatea, îşi datorează posibilitatea probei indecidabili-tăţii care va rămîne întotdeauna condiţia ei. Şi gravele mize pe care tocmai le-am numit în cîteva cuvinte ar reveni la întrebarea: ce înţelegem, împreună cu Marx sau după Marx, din efectivi-tate, efect, operativitate, din muncă [Wirklichkeit, Wirkung, muncă, operaţie], din munca vie, în presupusa lor opoziţie faţă

de logica spectrală care guvernează totodată şi efectele de virtualitate, de simulacru, de „travaliu al doliului", de fantomă, de spectru [revenant] etc. Şi ale justiţiei care li se datorează. Pe scurt, gîndirea deconstructoare a urmei, a iterabilităţii, a sintezei protetice, a suplimentarităţii etc. trece dincolo de această opoziţie, dincolo de ontologia pe care ea o presupune, înscriind posibilitatea trimiterii către celălalt, deci a alterităţii şi a eterogenităţii radicale, a di-ferenţei [differănce], a tehnicităţii şi a idealităţii în evenimentul însuşi al prezenţei, în prezenţa prezentului pe care îl dislocă a priori pentru a-1 face posibil [deci imposibil în identitatea sau în contemporaneitatea cu sine], ea nu renunţă la mijloacele de a lua în calcul sau de a da socoteală de efectele de fantomă, de simulacru, de „imagine sintetică", ba chiar, ca să vorbim în codul marxist, de ideologeme, fie ele şi în formele inedite pe care le va fi făcut să apară tehnica modernă. Iată din ce motiv o atare deconstrucţie nu a fost niciodată marxistă, după cum nu a fost nici non-mar-xistă, deşi credincioasă unui anumit spirit al marxismului, cel puţin unuia dintre ele, căci, şi nu vom repeta nicicînd îndeajuns, există mai-mult-de-unul, si ele sînt eterogene.)

Capitolul 3

Uzuri[1] (tablou al unei lumi fără vîrstă)

„The tinie is out ofjoint." Lumea merge rău. E uzată, dar uzura ei nu mai contează. Bătrîneţe sau tinereţe - nu se mai poate conta pe ea. Lumea are mai mult de o singură vîrstă. Măsura măsurătorii ne lipseşte. Nu se mai ţine cont, nu ne mai dăm seama de uzură ca de o singură vîrstă în progresul istoriei. Nici maturizare, nici criză, nici măcar agonie. Altceva. Ceea ce se întîmplă i se întîmplă vîrstei înseşi, pentru a da o lovitură ordinii teleologice a istoriei. Ceea ce survine — şi în care intempestivul apare - survine timpului, dar nu şi la timp. Contratimp. The time is out ofjoint. Discurs teatral, discurs al lui Hamlet dinaintea teatrului lumii, al istoriei şi al politicii. Epoca şi-a ieşit din ţîţîni. Totul, începînd cu timpul, pare dereglat, injust sau dezajustat. Lumii îi merge foarte rău, se uzează pe măsură ce creşte în vîrstă, cum spune şi Pictorul în deschiderea lui Tinion din Atena

(piesa lui Marx, nu-i aşa). Căci este vorba unui pictor, de astă dată, ca şi cum ar vorbi despre un spectacol sau în faţa unui tablou: „How goes the world ? -It wears, şir, as it grows"[2]. în traducerea lui Francois-Victor Hugo : „Le Poete : Ii y a longtemps que je ne vous ai vu. Comrnent va le monde ? Le Peintre: II s'use, monsieur, ă mesure quil croit en âge".
Această uzură în expansiunea, în creşterea chiar, adică în mondializarea lumii nu constituie derularea unui proces normal, normativ sau normat. Nu este o fază de dezvoltare, o criză în plus, o criză de creştere, deoarece tocmai creşterea este răul (It wears, şir, as it grows), nu mai este un sfîrşit-al--ideologiilor, o ultimă criză-a-marxismului sau o nouă criză-a--capitalismului.

1. în original: Usures. In franceză, usure înseamnă, ca şi în română, „uzură", dar şi „camătă" (n.t.).
2. Cum stăm cu lumea? - Se-nvîrte şi se roade (în Ib. engl. în original) (n.t.).

Lumea merge rău, tabloul e sumbru, aproape negru. Să formăm o ipoteză. Să presupunem că, din lipsă de timp (spectacolul sau tabloul sînt întotdeauna „lipsă de timp"), se proiectează doar să se picteze, precum Pictorul din Timon din Atena. Un tablou negru pe un tablou negru. Taxinomie sau stop-cadru. Titlu: „The time is out ofjoint" sau: „Ceea ce merge atît de rău azi în lume". Acestui titlu banal i s-ar lăsa forma sa neutră, pentru a se evita să se vorbească de criză, concept cu totul insuficient, şi pentru a se evita să se decidă între răul ca suferinţă şi răul ca prejudiciu sau crimă.
Acestui titlu pentru un tablou negru posibil i s-ar adăuga doar cîteva subtitluri. Care anume?
Tabloul kojevian cu privire la starea lumii şi a Statelor Unite după război avea, deja, de ce să şocheze. Optimismul căpăta, în el, nuanţe de cinism. Era deja o insolenţă să se spună, atunci, că „toţi membrii unei societăţi fără clase pot să-şi însuşească, încă de pe acum, tot ce vor fără a fi nevoiţi, pentru asta, să muncească mai mult decît îi îndeamnă inima". Ce să credem, azi, însă, despre imperturbabila uşurătate care constă în a cînta triumful capitalismului sau al liberalismului economic şi politic, „universalizarea democraţiei liberale occidentale ca punct final al guvernării umane", „sfîrşitul problemei claselor sociale"? Ce cinism al conştiinţei împăcate, ce denegare maniacală poate face pe cineva să scrie - dacă nu să şi creadă - că „tot ceea ce stătea pînă acum în calea recunoaşterii reciproce a demnităţii oamenilor, întotdeauna şi pretutindeni, a fost respins şi îngropat de istorie"[1] ?
Provizoriu şi din pură comoditate, să ne încredem, pentru început, în opoziţia perimată dintre război civil şi război internaţional. Vorbind de război civil, mai trebuie, oare, să reamintim că niciodată democraţia liberală de formă parlamentară n-a fost mai minoritară şi mai izolată în lume? Că niciodată ea nu se va fi aflat într-o atare stare de dis-funcţionare în ceea ce

numim democraţiile occidentale? Reprezentativitatea electorală sau viaţa parlamentară nu este doar falsificată, aşa cum s-a întîmplat întotdeauna, de un mare număr de mecanisme socio-economice,

1. Allan Bloom, citat în Lignes (op. cit., p. 30) de Michel Surya, care aminteşte, tocmai, faptul că Bloom a fost „maestrul si elogiatorul" lui Fukuyama.

dar ea se exercită din ce în ce mai greu într-un spaţiu public profund bulversat de aparatele tehno-tele-mediatice şi de noile ritmuri ale informaţiei şi ale comunicării, de dispozitivele şi viteza forţelor pe care ele le reprezintă, dar şi, drept urmare, de noile modalităţi de apropriere pe care ele le pun în operă, de noua structură a evenimentului şi a spectralităţii sale pe care ele o produc (pe care o inventează si o aduc la lumină, o inaugurează si o dezvăluie, o fac să aibă loc si o scot în evidenţă în acelaşi timp, acolo unde ele erau deja prezente fără a fi, încă, prezente: tocmai despre conceptul de producţie în raportul său cu fantoma este vorba aici). Această transformare nu afectează numai nişte fapte, ci însuşi conceptul unor astfel de „fapte". Conceptul însuşi de eveniment. Raportul dintre deliberare si decizie, funcţionarea însăşi a guvernării s-a schimbat, nu numai în ceea ce priveşte condiţiile sale tehnice, timpul, spaţiul si viteza sa, ci şi, fără să ne fi dat cu adevărat seama, în ceea ce priveşte conceptul său. Să ne aducem aminte de transformările tehnice, ştiinţifice şi economice care, în Europa, după cel dinţii război mondial, bulversaseră deja structura topologică a lui res publica, a spaţiului public şi a opiniei publice. Ele nu afectau numai această structură topologică, ci începeau să facă problematică însăşi prezumţia topograficului şi faptul că exista un loc, deci un corp identificabil şi stabili-zabil pentru cuvîntul, lucrul sau cauza publică, punînd astfel în criză, cum se spune adesea, democraţia liberală, parlamentară si capitalistă, deschizînd astfel calea pentru trei forme de totalitarism care, mai apoi, s-au aliat, combătut sau combinat în toate felurile posibile. Or, toate aceste transformări nu fac decît să se amplifice azi peste măsură. Acest proces nici nu mai corespunde, de fapt, unei amplificări, dacă prin acest cuvînt înţelegem o creştere omogenă şi continuă. Ceea ce a devenit cu neputinţă de măsurat este saltul care ne îndepărtează deja de aceste puteri mediatice care, în anii '20, înainte de apariţia televiziunii, transformau în profunzime spaţiul public, slăbeau în chip periculos autoritatea şi reprezentativitatea celor aleşi şi reduceau cîmpul discuţiilor, deliberărilor si deciziilor parlamentare. Am putea, chiar, spune că ele puneau deja sub semnul întrebării democraţia electorală şi reprezentarea politică cel puţin aşa cum ne-a fost dat să le cunoaştem pînă în prezent. Dacă, în toate democraţiile occidentale, există tendinţa

de a nu-1 mai respecta pe politicianul profesionist, ba chiar pe omul de partid ca atare, nu mai e doar din cauza unor insuficienţe personale, a unor greşeli ori a unor incompetente, a unor scandaluri acum mai bine cunoscute, amplificate, de fapt, de multe ori produse, dacă nu premeditate de o putere mediatică. Ci pentru că politicianul devine tot mai mult, ba chiar exclusiv, un personaj de reprezentaţie mediatică, şi aceasta exact în

momentul în care transformarea spaţiului public, tocmai de către mass-media, îl face să-şi piardă cea mai mare parte a puterii si chiar a competenţei deţinute de el, înainte, de la structurile reprezentării parlamentare, de la aparatele de partid legate de aceasta etc. Oricare ar fi competenţa sa personală, politicianul profesionist conform vechiului model tinde să devină, azi, structural incompetent. Aceeaşi putere mediatică acuză, produce şi amplifică în acelaşi timp această incompetenţă a politicianului tradiţional: pe de o parte, ea îi sustrage puterea legitimă pe care acesta o deţinea de la vechiul spaţiu politic (partid, parlament etc.), dar, pe de altă parte, îl obligă să devină o simplă siluetă, dacă nu chiar o marionetă pe scena retoricii televizuale. îl credeam actor al politicii, şi el riscă tot mai des, e bine cunoscut acest lucru, să nu mai fie decît un actor de televiziune[1]. Vorbind de război internaţional sau

1. Două exemple recente, surprinse din zborul „informaţiei", în momentul recitirii paginilor de faţă. Este vorba de doi „falşi paşi" mai mult sau mai puţin calculaţi, şi a căror posibilitate ar fi fost de neimaginat fără mediumul şi ritmurile actuale ale presei. 1. Doi miniştri încearcă să devieze o decizie guvernamentală în curs (luată la iniţiativa unuia dintre colegii lor) explicîndu-se în presă (în primul rînd cea televizu-ală) cu privire la o scrisoare aşa-zis „privată" (secretă, „personală" sau neoficială) pe care ei au adresat-o şefului cabinetului şi despre care „regretă" că a fost divulgată în pofida voinţei lor. Oricum ar sta, însă, lucrurile, şi fără a-si ascunde indispoziţia produsă, şeful guvernului, cu toate acestea, îi urmează, urmat de întregul guvern, urmat de Parlament. 2. „Improvizînd" ceva ce aduce a gafă cu ocazia unei convorbiri radiofonice la ora micului dejun, un alt ministru din acelaşi guvern provoacă într-o ţară învecinată o puternică reacţie a băncii centrale şi un întreg proces politico-diplomatic. Ar trebui analizat şi rolul jucat de viteza si puterea mediatice în ceea ce priveşte puterea unor speculatori - individuali sau internaţionali - care, zilnic, atacă sau susţin o monedă sau alta. Telefoanele date de ei şi micile lor fraze televizate atîrnă mai greu decît toate parlamentele din lume asupra a ceea numim decizia politică a guvernelor.

civil-internaţional, mai trebuie, oare, să reamintim războaiele economice, războaiele naţionale, războaiele purtate de minorităţi, dezlănţuirea rasismelor şi a xenofobiilor, înfruntările etnice, conflictele culturale şi religioase care sfîrşie Europa aşa-zis democratică şi lumea de azi ? Regimente întregi de fantome au revenit, armate din toate epocile posibile, camuflate sub simptomele arhaice ale paramilitarului şi ale supraînar-mării post-moderne (informatică, supraveghere panoptică prin satelit, ameninţare nucleară etc.). Să accelerăm. Peste aceste două tipuri de război (civil şi internaţional), cărora nu li se mai distinge nici măcar graniţa, să înnegrim si mai mult tabloul acestei uzuri dincolo de uzură. Să numim dintr-o singură trăsătură ceea ce riscă să apropie euforia capitalismului democrat--liberal sau social-democrat de cea mai oarbă şi mai delirantă dintre halucinaţii, ba chiar de o ipocrizie din ce în ce mai strigătoare la cer în retorica sa formală sau juridistă cu privire la drepturile omului. Nu va fi vorba numai de a acumula „dovezile empirice", cum ar spune Fukuyama, nu va fi suficient să arătăm cu degetul masa de fapte irecuzabile pe care acest tablou ar putea să le descrie sau să le denunţe. Chestiunea prea pe scurt pusă nu ar fi nici măcar aceea a analizei la care ar trebui, atunci, să procedăm în toate aceste direcţii, ci a dublei intepretări, a lecturilor concurente pe care acest tablou

pare a le cere şi a ne obliga să le asociem. Dacă ne-ar fi, mai întîi, îngăduit să numim aceste răni ale „noii ordini mondiale" într-o telegramă de zece cuvinte, ne-am opri, probabil, la acestea.

1. Şomajul, această dereglare mai mult sau mai puţin bine calculată a unei noi pieţe, a unor noi tehnologii, a unei noi competitivităţi mondiale ar merita, fără doar şi poate, ca şi termenul de muncă sau de producţie, un alt nume astăzi. Cu atît mai mult cu cît tele-munca înscrie în el un dat ce perturbă atît metodele de calcul tradiţional, cît şi opoziţia conceptuală dintre muncă şi non-muncă, dintre activitate, faptul de a avea o slujbă şi contrariul lor. Această dereglare regulată este în acelaşi timp controlată, calculată, „socializată", adică, cel mai adesea, negată - şi ireductibilă la previziune, ca şi suferinţa însăşi, o suferinţă care suferă încă şi mai mult, încă şi mai obscur, de pe urma faptului de a-şi fi pierdut modelele şi limbajul obişnuite, din moment ce nu se mai recunoaşte sub vechiul

cuvînt de şomaj şi în scena pe care acesta a numit-o atîta vreme. Funcţia inactivităţii sociale, a non-muncii sau a sub-între-buinţării sociale intră într-o nouă eră. Şi cere o nouă politică. Precum şi un nou concept. „Noul şomaj" seamănă tot atît de puţin cu şomajul - în formele înseşi ale experienţei şi ale calculării sale - pe cît seamănă ceea ce, în Franţa, a primit numele de „noua sărăcie" cu sărăcia.

2. Excluderea masivă a cetăţenilor fără adăpost (homeless) de la orice participare la viaţa democratică a statelor, expulzarea sau deportarea atîtor exilaţi, apatrizi sau imigranţi în afara unui teritoriu zis naţional anunţă deja o nouă experienţă a graniţelor şi identităţii - naţionale sau civile.

3. Nemilosul război economic dintre ţările comunităţii europene înseşi, dintre acestea şi ţările est-europene, dintre Europa şi Statele Unite, dintre Europa, Statele Unite şi Japonia. Acest război dirijează totul, începînd cu celelalte războaie, pentru simplul motiv că el dirijează interpretarea practică şi o aplicare inconsecventă si inegală a dreptului internaţional. Există, de un deceniu şi ceva încoace, mult prea multe exemple ale acestei situaţii.

4. Neputinţa de a domina contradicţiile din sînul conceptului, al normelor şi al realităţii pieţei liberale (barierele unui protecţionism şi supralicitarea intervenţionistă a statelor capitaliste pentru a-şi proteja proprii cetăţeni, ba chiar pe occidentali sau pe europeni în general, împotriva unei mîini de lucru ieftine, de multe ori lipsită de o protecţie socială comparabilă). Cum să-ţi salvezi propriile interese pe piaţa mondială pretinzînd că-ţi aperi „cîştigurile sociale" etc. ?

5. Agravarea datoriei externe şi alte mecanisme conexe înfometează şi împing spre disperare o mare parte a umanităţii. Ele tind astfel să o elimine, simultan, de pe piaţa pe care această logică ar căuta, cu toate acestea, s-o

extindă. Acest tip de contradicţii stîrneşte numeroase fluctuaţii geo-politice, chiar şi atunci cînd ele par dictate de discursul democratizării şi al drepturilor omului.

6. Industria şi comerţul cu armament (fie el „convenţional" sau în vîrful sofisticării tele-tehnologice) se află înscrise în

reglementarea normală a cercetării ştiinţifice, a economiei şi a socializării muncii în democraţiile occidentale. Fără o inimaginabilă revoluţie, acestea nu pot fi suspendate sau măcar încetinite fără riscuri majore, începînd cu agravarea amintitului şomaj. Cît priveşte traficul cu arme, în măsura (limitată) în care acesta ar mai putea fi, încă, deosebit de comerţul „nor-mal", el rămîne primul pe plan mondial, înaintea traficului cu droguri, de care nu este întotdeauna străin.

7. Extinderea („diseminarea") înarmării atomice, întreţinută tocmai de către ţările care spun că vor să se pună la adăpost de ea, nu mai este nici măcar controlabilă, aşa cum a fost, multă vreme, cazul, de structurile statale. Ea nu depăşeşte doar controlul de stat, ci şi orice piaţă declarată.

8. Războaiele interetnice (au mai existat, vreodată, si de alt fel ?) se înmulţesc, ghidate de o fantasmă şi de un concept arhaice, de o fantasmă conceptuală primitivă despre comunitate, stat-naţiune, suveranitate, graniţe, sol şi sînge. Arhaismul nu constituie un rău în sine, şi îşi păstrează, fără doar şi poate, nişte resurse ireductibile. Cum să negi, însă, că această fantasmă conceptuală este mai perimată, dacă se poate spune aşa, ca niciodată, în însăşi ontopologia pe care o presupune, de dislocarea tele-tehnică? înţelegem prin ontopologie o axiomatică ce leagă în mod indisociabil valoarea ontologică a fiinţei-prezente (ora) de situarea ei, de determinarea stabilă şi prezentabilă a unei localităţi (topos-ul teritoriului, al solului, al oraşului, al corpului în general). Cu toate că se extinde într-un mod cu totul nemaivăzut, din ce în ce mai diferenţiat şi din ce în ce mai accelerat (e accelerarea însăşi, dincolo de normele de viteză care au informat pînă azi cultura umană), procesul de dis-locare nu este mai puţin arhi-originar, adică la fel de „arhaic" precum arhaismul pe care îl expulzează dintotdeauna. El constituie, de altfel, condiţia pozitivă a stabilizării pe care o relansează neîncetat. Orice stabilitate într-un loc fiind o stabilizare sau o sedentarizare, va fi fost obligatoriu ca di-ferenţa (differance) locală, spaţierea unei de-plasări să fie cea care imprimă mişca-rea. Care dă un loc şi care dă loc. Orice înrădăcinare naţională, de pildă, se înrădăcinează mai întîi în memoria sau în angoasa unei populaţii deplasate - sau deplasabile. „Out ofjoint" nu este doar timpul, ci şi spaţiul, spaţiul în timp, spaţierea.

9. Cum să ignorăm puterea crescîndă şi in-delimitabilă, adică mondială, a acestor state-fantomă, supra-eficace si propriu--zis capitaliste, care sînt mafia şi cartelul drogului de pe toate continentele, inclusiv în fostele state aşa-zis socialiste ale Estului european ? Aceste state-fantomă s-au

infiltrat şi s-au banalizat peste tot, ajungînd să nu mai poată fi identificate într-un mod pe deplin riguros. Şi nici, uneori, să fie disociate clar de procesele de democratizare (să ne gîndim - de exemplu - la o secvenţă a cărei schemă, simplificată aici telegrafic, ar asocia istoria unei mafii-siciliene-hărţuite-de-fascismul-statului-mussolinian--deci-intim-şi-simbiotic-aliată-cu-Aliaţii-în-tabăra-democrată--de-cele-două-părţi-ale-Atlan ticul ui-ca-şi-în-reconstrucţia-statu-lui-democrat-crestin-italian-intrat-azi-într-o-nouă-configuraţie-a--capitalului, despre care cel mai puţin se poate spune că nu va înţelege nimic fără să ţină seama de propria sa genealogie). Toate aceste infiltrări traversează, cum se spune, o fază „critică", ceea ce, desigur, ne permite să vorbim despre ele sau să iniţiem o analiză a lor. Aceste state-fantomă invadează nu numai ţesătura socio-economică, circulaţia generală a capitalurilor, ci şi instituţiile statale şi interstatale.

10. Căci în primul rînd, mai presus de orice, ar trebui să analizăm stadiul prezent al dreptului internaţional şi al instituţiilor sale: în pofida unei fericite perfectibilităţi, în ciuda unui progres de necontestat, aceste instituţii internaţionale suferă de cel puţin două limite. Prima şi cea mai radicală dintre ele ţine de faptul că normele, charta, definiţia misiunii lor depind de o anumită cultură istorică. Ele nu pot fi disociate de anumite concepte filozofice europene, şi în primul rînd de un concept de suveranitate statală sau naţională a cărui închidere genealogică devine tot mai vizibilă, într-un mod nu doar teoretico-juridic sau speculativ, ci şi concret, practic, şi practic cotidian. Cealaltă limită se leagă strîns de prima: acest drept internaţional şi pretins universal rămîne din plin dominat, în aplicarea lui, de anumite state-naţiuni particulare. Aproape de fiecare dată puterea tehnico-economică şi militară a acestora pregăteşte şi aplică, altfel spus, smulge decizia. Cum se spune în engleză, face decizia. Există mii de exemple, mai recente sau mai puţin recente, care ar putea să demonstreze din plin acest lucru, fie că este vorba de deliberări şi de rezoluţii ale

Naţiunilor Unite, fie de aplicarea lor („enforcement"): incoerenţa, discontinuitatea, inegalitatea statelor în faţa legii, hegemonia anumitor state în ceea ce priveşte forţa militară aflată în slujba dreptului internaţional, iată ce se cuvine constatat an după an şi zi de zi[1]. Aceste fapte nu sînt suficiente pentru a descalifica instituţiile internaţionale. Dimpotrivă, justiţia ne impune să aducem omagiu unora dintre cei care lucrează în sensul perfectibilităţii şi în vederea emancipării unor instituţii la care nu va trebui niciodată să renunţăm. Oricît de insuficiente, de confuze sau de echivoce ar fi, încă, astfel de semne, să salutăm ceea ce se anunţă, astăzi, o dată cu reflecţia referitoare la dreptul de ingerinţă sau la intervenţia în numele a ceea ce numim, în mod obscur şi, uneori, ipocrit, umanitarul, limitînd astfel

suveranitatea statului în anumite condiţii. Să salutăm, aşadar, aceste semne, suspectînd însă cu vigilenţă manipulările si apropierile ce pot avea ca obiect aceste noutăţi.

Să revenim acum în imediata apropiere a subiectului conferinţei noastre. Subtitlul meu, „noua Internaţională", se referă Ia o transformare de profunzime, proiectată pe o durată lungă, a dreptului internaţional, a conceptelor şi a cîmpului său de intervenţie. Aşa cum conceptul drepturilor omului s-a determinat lent, de-a lungul secolelor, prin nu puţine seisme socio-politice (indiferent că e vorba de dreptul la muncă, de drepturile femeii şi ale copilului etc.), la fel şi dreptul internaţional ar trebui să-şi extindă şi să-si diversifice cîmpul, ajungînd pînă la a

La care trebuie să adăugăm non-independenţa economică a ONU, indiferent că este vorba de marile ei intervenţii (politice, socio-educative, culturale sau militare) sau, pur şi simplu, de gestiunea sa administrativă. Or, se cuvine ştiut, de asemenea, şi faptul că ONU traversează o gravă criză financiară. Nu toate marile state îşi achită cotizaţiile. Soluţia: campanie pentru atragerea susţinerii din partea capitalurilor private, constituire de „councils" (asociaţii ale unor mari căpitani ai industriei, comerţului şi finanţelor) destinate susţinerii, în anumite condiţii, spuse sau nespuse, a unei politici a ONU care poate să meargă (de multe ori, aici sau acolo, aici mai curînd decît acolo, tocmai) în sensul intereselor pieţei. De multe ori, trebuie să subliniem acest fapt şi să medităm asupra lui, principiile ce ghidează azi instituţiile internaţionale sînt în acord cu astfel de interese. De ce, cum şi între ce limite fac ele acest lucru ? Ce semnifică aceste limite ? Este singura întrebare pe care putem s-o punem, aici, pentru moment.

include în el - dacă cel puţin trebuie să fie consecvent cu ideea de democraţie şi de drepturi ale omului pe care o proclamă -cîmpul economic şi social mondial, dincolo de suveranitatea statelor şi a statelor-fantomă despre care vorbeam adineauri. In ciuda aparenţelor, ceea ce spunem aici nu este pur şi simplu anti-etatist: în anumite condiţii date si limitate, super-statul care ar putea fi o instituţie internaţională va putea limita întotdeauna apropierile si violenţele anumitor forţe socio-eco-nomice private. Fără, însă, a .subscrie în mod necesar la întregul discurs (de altfel complex, evolutiv, eterogen) al tradiţiei marxiste cu privire la stat si la apropierea lui de către o clasă dominantă, la distincţia dintre puterea de stat şi aparatul de stat, la sfîrşitul politicului, la „sfîrşitul politicii" sau la dispariţia statului[1], şi, pe de altă parte, fără a privi cu suspiciune, în ea însăşi, ideea de juridic, ne putem încă inspira din „spiritul" marxismului pentru a critica pretinsa autonomie a juridicului şi a denunţa neobosit arezonarea de fapt a autorităţilor internaţionale de puternice state-naţiuni, de concentrări de capital tehnico-ştiinţific, de capital simbolic şi capital financiar, de capitaluri de stat şi de capitaluri private. O „nouă Internaţională" se caută prin aceste crize ale dreptului internaţional, ea denunţă deja limitele unui discurs despre drepturile omului care este sortit să rămînă inadecvat, uneori ipocrit si, în tot cazul, formal şi inconsecvent cu el însuşi atîta timp cît legea pieţei,

„datoria externă", inegalitatea dezvoltării tehnico-ştiinţifice, militare şi economice vor menţine o inegalitate efectivă la fel de monstruoasă ca şi aceea ce prevalează azi, mai mult ca oricînd, în istoria umanităţii. Căci trebuie să strigăm, în momentul în care unii îndrăznesc să neo-evanghelizeze în numele idealului unei democraţii liberale ajunse, în sfîrsit, la ea însăşi ca la idealul istoriei umane: nicicînd violenţa, inegalitatea, excluziunea, foametea şi deci oprimarea economică nu au afectat atîtea fiinţe umane, în istoria pămîntului şi a umanităţii, în loc să cîntăm împlinirea idealului democraţiei liberale şi al pieţei capitaliste în euforia sfîrşitului istoriei, în loc să celebrăm

1. Referitor la aceste puncte, a se vedea Etienne Balibar, Cinq etudes du materialisme historique, Maspero, 1974 (cu deosebire capitolul despre „Rectificarea Manifestului comunist" şi ceea ce priveşte „«Sfîrşitul politicii»", „Noua definiţie a statului" şi „O nouă practică politică", pp. 83 şi urm.).

„sfîrşitul ideologiilor" şi sfîrşitul marilor discursuri eliberatoare, să nu neglijăm nici o clipă această evidenţă macroscopică, alcătuită din nenumărate suferinţe singulare: nici un progres nu ne dă voie să ignorăm faptul că niciodată, în cifre absolute, niciodată, aşadar, nu au fost aserviţi, înfometaţi sau exterminaţi pe suprafaţa pămîntului atîţia bărbaţi, atîtea femei şi atîţia copii. (Şi, provizoriu, dar cu părere de rău, ne vedem nevoiţi să lăsăm aici deoparte chestiunea, indisociabilă totuşi, cu privire la ceea ce devine viaţa aşa-numită „animală", viaţa şi existenţa „animalelor" în toată această istorie. Această chestiune a fost întotdeauna gravă, dar ea va deveni masiv ineluctabilă.)

„Noua Internaţională" nu este doar ceea ce caută un nou drept internaţional prin aceste crime. Este şi o legătură de afinitate, de suferinţă şi de speranţă, o legătură discretă încă, secretă aproape, ca în jurul anului 1848, dar din ce în mai vizibilă - există nu doar un singur semn în acest sens. Este o legătură intempestivă şi fără statut, fără titlu şi fără nume, de-abia publică deşi nu e clandestină, fără contract, „out of joint", lipsită de coordonare, de partid, de patrie, de comunitate naţională (Internaţională mai înainte, prin intermediul şi dincolo de orice determinare naţională), fără co-cetăţenie şi fără apartenenţă comună la o clasă. Ceea ce se cheamă, aici, sub numele de nouă Internaţională este ceea ce recheamă la prietenia unei alianţe fără de instituţie între cei care, chiar dacă nu mai cred, acum, şi nici n-au crezut vreodată în internaţionala socia-list-marxistă, în dictatura proletariatului, în rolul mesianico--escatologic al unirii universale a proletarilor din toate ţările, continuă să se inspire din unul, măcar, dintre spiritele lui Marx ori ale marxismului (ei ştiu, acum, că există mai-mult--de-unul) şi pentru a se alia, într-un nou mod, concret, real, chiar dacă această alianţă nu mai îmbracă forma partidului ori a internaţionalei muncitoreşti, ci pe aceea a unui fel de contra-conjuraţie, în criticarea (teoretică şi practică) a stadiului dreptului internaţional, a conceptelor de stat si de naţiune etc. pentru înnoirea acestei critici şi, mai ales, pentru radicalizarea ei.

Există cel puţin două feluri de a interpreta ceea ce tocmai am numit „tabloul negru", cele zece răni, doliul şi promisiunea din care el face parte

prefăcîndu-se a expune şi a socoti, între aceste două intepretări deopotrivă concurente şi incompatibile,

cum să alegi ? De ce nu putem noi să alegem ? De ce nu trebuie să alegem ? In ambele cazuri, este vorba de fidelitatea faţă de un anumit spirit al marxismului: unul, acesta, şi nu celălalt.

1. Prima interpretare, cea mai clasică şi mai paradoxală în acelaşi timp, ar continua să rămînă în logica idealistă a lui Fukuyama. Pentru a extrage, însă, nişte consecinţe cu totul diferite. Să acceptăm, provizoriu, ipoteza că tot ce merge rău în lumea de azi nu măsoară decît distanţa dintre o realitate empirică şi un ideal regulator, indiferent că-1 definim pe acesta din urmă aşa cum face Fukuyama sau că îi rafinăm şi îi transformăm conceptul. Valoarea şi evidenţa idealului nu ar fi compromise, în mod intrinsec, de inadecvarea istorică a realităţilor empirice. Ei bine, chiar şi în această ipoteză idealistă, recursul la un anumit spirit al criticii marxiste rămîne urgent şi va trebui să rămînă indefinit necesar pentru a denunţa şi a reduce distanţa pe cit posibil, pentru a ajusta „realitatea" la „ideal" pe parcursul unui proces în mod necesar infinit. Dacă ştim să o adaptăm la noi condiţii, această critică marxistă poate rămîne fecundă, fie că este vorba, de pildă, de noi moduri de producţie, de aproprierea unor puteri şi cunoştinţe economice şi tehnico-ştiinţifice, de formalitatea juridică în discursul şi în practicile dreptului naţional sau internaţional, de noile probleme legate de cetăţenie şi de naţionalitate etc.

2. Cea de-a doua interpretare a tabloului negru ar asculta de o altă logică. Mai presus de „fapte", mai presus de pretinsele „dovezi empirice", mai presus de tot ce este inadecvat idealului, ar fi vorba de a repune în discuţie, în unele dintre predicatele sale esenţiale, însuşi conceptul amintitului ideal. Aceasta s-ar extinde, de pildă, la analiza economică a pieţei, a legilor capitalului, a tipurilor de capital (financiar sau simbolic, deci spectral), a democraţiei parlamentare liberale, a modurilor de reprezentare şi de sufragiu, a conţinutului ce determină drepturile bărbatului, femeii, copilului, a conceptelor curente de egalitate, libertate, fraternitate în primul rînd (cel mai problematic dintre toate), de demnitate, a raporturilor dintre om şi cetăţean. Aceasta s-ar extinde, totodată, în cvasi-totalitatea conceptelor ei, pînă la conceptul de om (deci de divin şi de animal) şi pînă la un concept determinat al democraticului care îl presupune (nu spunem al oricărei democraţii şi nici, tocmai, al democraţiei

ce va să vină [â venir]). Atunci, chiar şi în această din urmă ipoteză, fidelitatea faţă de moştenirea unui anumit spirit al marxismului ar rămîne o datorie.

Iată două raţiuni diferite pentru a fi fideli faţă de un spirit al marxismului. Ele nu trebuie să se adauge una alteia, ci să se întreţească. Ele trebuie să se între-implice în cursul unei strategii complexe si neîncetat de reevaluat. Nu va exista re-politizare, nu va mai exista deloc politic altfel. Fără această

strategie, fiecare dintre aceste două raţiuni ar putea să conducă din nou la mai rău, la mai rău decît răul, dacă se poate spune astfel, adică la un soi de idealism fatalist ori de escatolo-gie abstractă şi dogmatică dinaintea răului lumii.

Care spirit marxist, aşadar? Este lesne de imaginat de ce nu vom fi pe placul marxiştilor şi încă şi mai puţin pe acela al tuturor celorlalţi insistînd, astfel, pe spiritul marxismului, cu atît mai mult dacă lăsăm să se înţeleagă că înţelegem să înţelegem spirite la plural şi în sens de spectre, spectre intempestive care nu trebuie izgonite ci triate, criticate, păstrate aproape de sine şi lăsate să revină. Şi, fireşte, nu va trebui să ne ascundem nici o clipă faptul că principiul de selectivitate care va trebui să orienteze şi să ierarhizeze în rîndul „spiritelor" va exclude, fatalmente, la rîndu-i. El va nimici chiar, veghind (asupra) anumitor strămoşi mai mult decît (asupra) altora, într-un anumit moment mai mult decît în altul. Prin uitare (vinovată sau inocentă, nu are importanţă aici), prin decădere din drepturi sau prin ucidere, această veghe va genera ea însăşi noi fantome. Şi o va face alegînd deja, în rîndul fantomelor, pe ale sale dintre ale sale, ucigînd, aşadar, morţi: lege a finitudinii, lege a deciziei şi a responsabilităţii pentru nişte existenţe finite, singurele fiinţe vii-muritoare pentru care o decizie, o alegere, o responsabilitate au un sens, dar un sens care va trebui să treacă prin proba indecidabilului. Iată de ce ceea ce spunem aici nu va face nimănui plăcere. Cine a spus, însă, vreodată, că cineva ar trebui să vorbească, să gîndească sau să scrie pentru a face plăcere cuiva? Şi ar fi nevoie de multă neînţelegere pentru a recunoaşte în gestul pe care-1 riscăm aici un fel de raliere-tardivă-la-marxism. Este adevărat că aş fi, azi, aici, acum, mai puţin insensibil ca niciodată la apelul contratimpului sau al contre-pied-ului, ca şi la stilul

unei intempestivităţi mai manifeste şi mai urgente ca oricînd. „Să-1 salutăm pe Marx, e într-adevăr momentul!", aud deja spunîndu-se. Sau: „Era şi timpul!", „De ce aşa tîrziu?". Cred în virtutea politică a contratimpului. Iar dacă un contratimp nu are şansa, mai mult sau mai puţin calculată, de a veni exact la timp, atunci inoportunul unei strategii (politice sau de alt fel) poate, încă, să depună mărturie, tocmai, pentru justiţie, să aducă, cel puţin, mărturie pentru justiţia cerută despre care spuneam mai sus că trebuie să fie dezajustată, ireductibilă la justeţe şi la drept. Dar nu aceasta este, aici, motivaţia decisivă şi ar trebui să ne rupem, în sfîrşit, de simplismul acestor sloganuri. Ce e sigur e că nu sînt marxist. Aşa cum spusese, cu multă vreme în urmă, să ne aducem aminte, cineva căruia Engels i-a citat cuvîntul de duh. Trebuie, oare, să ne autorizăm tot de la Marx pentru a spune „nu sînt marxist" ? După ce se recunoaşte un enunţ marxist ? Şi cine mai poate să spună „sînt marxist" ?

A continua să te inspiri dintr-un anumit spirit al marxismului ar însemna să fii fidel faţă de ceea ce a făcut întotdeauna din marxism, în principiu şi mai presus de orice, o critică radicală, adică un demers gata de propria-i autocritică. Această critică se voieşte în principiu şi în mod explicit deschisă cu privire la propria sa transformare, reevaluare şi auto-reinterpretare. Un astfel de „a se

voi" critic se înrădăcinează în chip necesar, e angajat într-un sol care încă nu e critic, chiar dacă nu este, nu încă, precritic. Acest spirit este mai mult decît un stil, chiar dacă este şi un stil. Este moştenitorul unui spirit al Luminilor la care se cuvine să nu renunţăm. Vom deosebi, în ceea ce ne priveşte, acest spirit de alte spirite ale marxismului, de cele care îl ţin legat de corpul unei doctrine marxiste, de pretinsa totalitate sistemică, metafizică sau ontologică a acesteia (şi în primul rînd de „metoda dialectică" sau de „dialectica materialistă"), de conceptele sale fundamentale, acelea de muncă, de mod de producţie, de clasă socială şi, prin urmare, de întreaga istorie a aparatelor sale (proiectate sau reale: Internaţionalele mişcării muncitoreşti, dictatura proletariatului, partidul unic, statul şi, pînă la urmă, monstruozitatea totalitară). Căci deconstrucţia ontologiei marxiste, s-o spunem ca „buni marxişti", nu se ia numai de un strat teoretico-speculativ al corpusului marxist, ci de tot ceea ce îl articulează la istoria cea mai concretă

a aparatelor şi strategiilor mişcării muncitoreşti mondiale. Iar această deconstrucţie nu este, în ultimă analiză, o procedură metodică sau teoretică. In posibilitatea ei, ca şi în experienţa imposibilului care dintotdeauna o va fi constituit, ea nu este niciodată străină de eveniment: pur şi simplu de venirea a ceea ce survine. Cîţiva filozofi sovietici îmi spuneau, cu cîţiva ani în urmă, la Moscova: cea mai bună traducere pentru perestroika e tot „deconstrucţie". Pentru această analiză cu aspect de analiză chimică, ce va izola, pe scurt, spiritul marxismului căruia se cuvine să-i rămî-nem fideli disociindu-1 de toate celelelalte spirite despre care, zîmbind, vom constata că adună aproape totul, firul nostru conducător ar fi, în seara aceasta, tocmai chestiunea fantomei. Cum a tratat Marx însuşi fantoma, conceptul de fantomă, de spectru sau de revenant ? în ce fel 1-a determinat ? Cum a reuşit el, pînă la urmă, să-1 lege, la capătul atîtor ezitări, tensiuni şi contradicţii, de o ontologie? In ce constă această articulaţie a fantomei? Care este legătura acestei legături, a acestei ontologii cu materialismul, cu partidul, cu statul, cu devenirea întru totalitarism a statului?

A critica, a chema la o autocritică interminabilă înseamnă încă a distinge între totul şi aproape totul. Or, dacă există un spirit al marxismului la care nu voi fi niciodată gata să renunţ, acesta nu este numai ideea critică sau postura chestionantă (o deconstrucţie consecventă cu sine trebuie să ţină la ea, chiar dacă a învăţat că întrebarea nu este nici primul, nici ultimul cuvînt). E, mai curînd, o anumită afirmaţie emancipatoare si mesianică, o anumită experienţă a promisiunii pe care putem încerca să o eliberăm de orice dogmatică şi chiar de orice determinare metafizico-religioasă, de orice mesianism. Iar o promisiune trebuie să promită că va fi ţinută, altfel spus, că nu va rămîne „spirituală" sau „abstractă", ci că va produce evenimente, noi forme de acţiune, de practică, de organizare etc. A te rupe de „forma-partid" sau de o formă ori alta de stat sau de Internaţională nu înseamnă a renunţa la orice formă de organizare practică sau eficace. Exact contrariul ne interesează aici.

Spunînd asta, ne opunem faţă de două tendinţe dominante: pe de o parte, faţă de reinterpretările cele mai vigilente şi mai moderne ale marxismului de către unii marxişti (îndeosebi

francezi, si din jurul lui Althusser) care au crezut mai curînd că trebuie să încerce să disocieze marxismul de orice fel de teleologie sau de orice fel de escatologie mesianică (intenţia mea este, însă, tocmai aceea de a o deosebi pe aceasta din urmă de cea dintîi); pe de altă parte, faţă de unele interpretări anti--marxiste, care îşi determină propria escatologie eliberatoare conferindu-i conţinuturi onto-teologice întotdeauna deconstructi-bile. O gîndire deconstructivă, aceea care mă interesează aici, a făcut întotdeauna apel la ireductibilitatea afirmaţiei, deci a promisiunii, ca şi la indeconstructibilitatea unei anumite idei de dreptate/justiţie (disociată aici de drept[1]). O atare gîndire nu poate opera fără să justifice principiul unei critici radicale şi interminabile, infinită (teoretică şi practică, aşa cum spuneam). Această critică aparţine mişcării unei experienţe deschise spre viitorul absolut a ceea ce vine, adică al unei experienţe în mod necesar indeterminate, abstracte, deşertice, expuse, dăruite aşteptării, de către ea, a celuilalt şi a evenimentului. In pura sa formalitate, în indeterminarea pe care ea o cere mai putem încă să-i aflăm o afinitate esenţială cu un anumit spirit mesianic. Cele spuse de noi aici sau aiurea cu privire la exapropriere (radicală contradicţie a oricărui „capital", a oricărei proprietăţi ori aproprieri, ca şi a tuturor conceptelor ce depind de aceasta, începînd cu cel de subiectivitate

1. Referitor la această diferenţă dintre justiţie/dreptate şi drept, îmi permit să trimit tot la Force de loi (op. cit., cf. supra, p. 29, nota 1). Necesitatea operării acestei distincţii nu antrenează cîtuşi de puţin o descalificare a juridicului, a specificităţii sale şi a noilor abordări pe care el le impune azi. O atare distincţie pare, dimpotrivă, indispensabilă şi prealabilă oricărei reelaborări. Mai cu seamă în acele locuri în care se constată ceea ce ne-am obişnuit, azi, să numin, mai mult sau mai puţin liniştiţi, ca şi cum ar fi vorba de a umple fără a re-înte-meia din temelie pînă la vîrf, nişte „viduri juridice". Nimic surprinzător în faptul că este vorba, cel mai adesea, de proprietatea vieţii, de moştenirea şi de generaţiile/generările (generations) sale (probleme ştiinţifice, juridice, economice, politice ale aşa-numitului genom zis uman, ale terapiei genice, ale grefelor de organe, ale mamelor purtătoare, ale embrionilor congelaţi etc.). A crede că nu este vorba decît de umplerea liniştită a unui „vid juridic" acolo unde se pune problema de a gîndi legea, legea legii, dreptul şi dreptatea/justiţia, a crede că este suficient să produci noi „articole de lege" pentru a „regla o problemă" ar fi ca şi cum am încredinţa gîndirea eticii unui comitet de etică.

liberă, deci a emancipării ce se concepe pe sine după modelul acestor concepte) nu presupune nici un fel de lanţ. E, dacă putem spune astfel, exact opusul. Aservirea (se) leagă de apropriere.
Or, acest gest de fidelitate faţă de un anumit spirit al marxismului constituie o responsabilitate care îi revine, în principiu, fireşte, oricui. Abia meritînd numele de comunitate, noua Internaţională nu aparţine decît anonimatului, însă această responsabilitate pare, azi, cel puţin între limitele unui cîmp intelectual şi academic, a le reveni în chip mai imperativ, şi, s-o spunem pentru a nu exclude pe nimeni, ca prioritate, ca urgenţă, acelora care,

decenii de-a rîndul, au ştiut sa reziste în faţa unei anumite hegemonii a dogmei, ba chiar a metafizicii marxiste, în formele ei politice sau teoretice. Şi într-un mod încă si mai acut, acelora care au ştiut să conceapă şi să practice această rezistenţă fără să cedeze complezenţei faţă de anumite tentaţii reacţionare, conservatoare sau neo-conservatoare, anti-ştiinţifice sau obscurantiste, acelora care, dimpotrivă, nu au încetat să procedeze într-un mod hiper-critic, aş îndrăzni să spun chiar deconstructiv, în numele unor noi Lumini pentru veacul ce va veni (ă venir). Şi fără a renunţa la un ideal de democraţie şi de emancipare, încercînd, mai curînd, să-1 gîn-dească şi să-1 pună în operă într-un mod diferit.

Responsabilitatea, o dată în plus, va fi fiind, aici, aceea a unui moştenitor. Că vor sau nu, că ştiu sau nu, toţi oamenii de pe întreg pămîntul sînt astăzi, într-o anumită măsură, moştenitori ai lui Marx şi ai marxismului. Adică, spuneam adineauri, ai singularităţii absolute a unui proiect - sau a unei promisiuni - de formă filozofică şi ştiinţifică. Această formă este, în principiu, una non-religioasă, în sens de religie pozitivă; ea nu e mitologică; nu este, aşadar, naţională - căci dincolo chiar de alianţa cu un popor ales, nu există naţionalitate sau naţionalism care să nu fie religios sau mitologic, să spunem, într-un sens larg, „mistic". Forma acestei promisiuni sau a acestui proiect rămîne una absolut unică. Evenimentul ei este în acelaşi timp singular, total şi de neşters - de neşters altfel decît printr-o contestare si de-a lungul unui travaliu al doliului care nu poate decît să deplaseze, fără să-1 elimine, efectul unui traumatism.

Nu există nici un precedent al unui astfel de eveniment, în întreaga istorie a omenirii, în întreaga istorie a lumii şi a pămîntului, în tot ce poate să primească numele de istorie în general, un astfel de eveniment (să repetăm: acela al unui discurs de formă filozofico-ştiinţifică ce pretinde a se rupe de mit, de religie şi de „mistica" naţionalistă) s-a legat, pentru prima oară şi într-un mod inseparabil, de nişte forme mondiale de organizare socială (un partid cu vocaţie universală, o mişcare muncitorească, o confederaţie de state etc.). Toate acestea pro-punînd un nou concept de om, de societate, de economie, de naţiune şi mai multe concepte privitoare la stat si la dispariţia acestuia. Orice am putea gîndi despre acest eveniment, despre eşecul uneori terifiant a ceea ce a fost, astfel, angajat, despre dezastrele tehnico-economice sau ecologice şi despre pervertirile totalitare cărora le-a dat loc (pervertiri despre care unii spun, de multă vreme, că nu sînt, de fapt, nişte pervertiri, nişte deturnări patologice si accidentale, ci desfăşurarea nece-sară a unei logici esenţiale şi prezente încă de la naştere, a unei dezajustări originare - să spunem, în ceea ce ne priveşte, într-un mod prea eliptic şi fără să contrazicem această ipoteză : efectul unei tratări ontologice a spectralităţii fantomei), orice am putea gîndi, de asemenea, şi despre traumatismul ce poate rezulta în memoria omului, această tentativă unică a avut loc. Chiar dacă nu a fost ţinută, cel puţin nu în forma enunţării ei, chiar dacă s-a precipitat spre prezentul unui conţinut ontologic, o promisiune

mesianică de un tip nou va fi imprimat, totuşi, o marcă inaugurală şi unică în istorie. Şi, că vrem sau nu, oricare ar fi conştiinţa noastră cu privire la ea, nu putem să nu-i fim moştenitorii. Nu există moştenire fără apel la responsabilitate. O moştenire este întotdeauna reafirmarea unei datorii, însă o reafirmare critică, selectivă şi filtrantă; iată de ce am ţinut să deosebim mai multe spirite, înscriind în subtitlul nostru o expresie atît de echivocă precum „starea/ statul datoriei" („l'Etat de la dette"), am vrut să anunţăm, desigur, un anumit număr de teme ineluctabile, dar în primul rînd pe aceea a unei datorii de neşters si insolvabile faţă de unul dintre spiritele ce s-au înscris în memoria istorică sub numele proprii de Marx şi marxism. Chiar şi acolo unde nu este recunoscută, chiar şi acolo unde rămîne inconştientă sau contestată, această datorie continuă să lucreze, în special în filozofia politică ce structurează implicit orice filozofie şi orice gîndire cu privire la filozofie.

145

Să ne limităm, din lipsă de timp, la cîteva trăsături, de exemplu, a ceea ce poartă numele de deconstrucţie, în figura care a fost iniţial a sa în cursul ultimelor decenii, adică deconstrucţia metafizicilor propriului, ale logocentrismului, ale lingvisticis-mului, ale fonologismului, demistificarea sau de-sedimentarea hegemoniei autonomice a limbajului (deconstrucţie pe parcursul căreia se elaborează un alt concept al textului sau al urmei, al tehnicizării lor originare, al iterabilităţii, al suplimentului lor protetic, dar si al propriului şi a ceea ce a primit denumirea de exapropriere). O astfel de deconstrucţie ar fi fost imposibilă şi de neconceput într-un spaţiu pre-marxist. Deconstrucţia n-a avut niciodată vreun sens şi vreun interes, în opinia mea cel puţin, decît ca o radicalizare, adică si în tradiţia unui anumit marxism, într-un anumit spirit de marxism. A avut loc această radicalizare încercată a marxismului care se numeşte deconstrucţie (şi în care, unii vor fi notat acest lucru, un anumit concept economic al economiei di-ferenţiale \ differantielle] si al exaproprierii, ba chiar al darului, joacă un rol organizator, asemenea conceptului de muncă legat de di-ferenţă [differance] şi de travaliul doliului în general). Dacă această tentativă a fost prudentă şi parcimonioasă, dar rareori negativă în strategia referirilor ei la Marx, e pentru că ontologia marxistă, numirea lui Marx, legitimarea conform lui Marx erau, întru cîtva, mult prea solid arezonate. Ele păreau sudate de o ortodoxie, de o seamă de aparate si strategii a căror cea mai mică greşeală nu a fost doar aceea că au fost, ca atare, private de viitor, private de viitorul însuşi. Prin sudură se poate înţelege o aderenţă artefactuală, dar solidă, si al cărei eveniment însuşi a constituit întreaga istorie a lumii de un secol şi jumătate încoace, şi, prin urmare, întreaga istorie a generaţiei mele.

O radicalizare rămîne, însă, întotdeauna îndatorată tocmai faţă de ceea ce ea radicalizează[1]. Iată de ce am vorbit despre

1. Ce vrea, însă, să spună „a radicaliza"? Nu este, de departe, cel mai bun cuvînt. El spune, într-adevăr, o mişcare pentru a merge mai departe şi pentru a nu te opri. Aici, însă, se opreşte pertinenţa sa. Ar fi vorba de a face mai mult sau mai puţin decît „a radicaliza", mai curînd altceva, căci miza este tocmai aceea a rădăcinii şi unităţii ei prezumate. Ar fi vorba nu de a progresa în continuare în profunzimea radicalităţii, a

fundamentalului sau a originarului (cauză, principiu, arkhe), făcînd un pas în plus în aceeaşi direcţie. Ar fi vorba, mai

memoria şi tradiţia marxiste ale deconstrucţiei, despre „spiritul" ei marxist. Acesta nu este singurul şi nu este oricare dintre spiritele marxiste, desigur. Ar trebui să multiplicăm şi să rafinăm aceste exemple, dar timpul ne lipseşte.

Dacă subtitlul meu preciza starea l statul datoriei (l'Etat de la dette), acest lucru este şi în vederea problematizării conceptului de stat sau de stare, cu sau fără majusculă, în trei feluri.

In primul rînd, am insistat suficient asupra acestui lucru, nu se poate întocmi starea unei datorii, faţă de Marx sau de marxism, de pildă, aşa cum ai stabili un bilanţ ori o constatare

curînd, de a încerca să ajungem acolo unde, în unitatea ei ontologică, schema fundamentalului, a originarului sau a radicalului, aşa cum continuă ea să comande critica marxistă, cere întrebări, proceduri de formalizare, interpretări genealogice care nu sînt, sau nu sînt suficient puse în operă în ceea ce domină discursurile care îşi spun marxiste. Nu suficient în ceea ce priveşte tematica şi consecvenţa. Căci desfăşurarea chestionantă a acestor formalizări şi genealogii afectează aproape întregul discurs, şi într-un mod nu doar „teoretic", cum se spune. Miza care ne serveşte aici drept fir conducător, si anume conceptul sau schema de fantomă, se anunţa de multă vreme, şi chiar sub numele său, prin intermediu] problematicilor legate de travaliul doliului, de idealizare, de simulacru, de mimesis, de itera-bilitate, de dubla injoncţiune, de „double bind" şi de indecidabilitatea ca o condiţie a deciziei responsabile etc.

Este, poate, aici locul să subliniem: raporturile dintre marxism şi deconstrucţie au impus, de la începutul anilor '70, abordări diferite din toate punctele de vedere, de multe ori chiar opuse sau ireductibile unele la altele, dar numeroase. Mult prea numeroase pentru a putea să le fac, aici, dreptate şi să recunosc ce le datorez. Pe lîngă cărţile care au făcut din raporturile dintre marxism şi deconstrucţie propriul lor obiect (precum aceea a lui Michael Ryan, Marxism and Decon-struction. A Criticai Articulation, Johns Hopkins University Press, 1982, ori Marx est mort de Jean-Marie Benoist, Gallimard, 1970, a cărei primă parte, în ciuda titlului, îl salută pe Marx, se doreşte în acelaşi timp deliberat „deconstructivă" şi mai puţin negativă decît ar lăsa să se creadă actul de deces. Titlul lucrării de faţă poate fi citit şi ca un răspuns la lucrarea lui J.-M. Benoist, oricît timp îi va fi luat sau lăsat el timpului, contratimpului - adică fantomei [revenant]), ar trebui să reamintim un mare număr de eseuri cu neputinţă de recenzat aici (mai cu seamă cele semnate de J.-J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

exhaustivă, în mod static si statistic. Astfel de calcule nu pot fî aşezate sub formă de tabel. Te faci contabil printr-un angajament care selecţionează, interpretează şi orientează, în mod practic şi performativ. Şi în urma unei decizii care începe prin a fi luată, asemenea unei responsabilităţi, în plasa unei injoncţiuni deja multiple, eterogenă, contradictorie, divizată - deci a unei moşteniri care îşi va păstra întotdeauna secretul. Şi secretul unei crime. Secretul însuşi al autorului său. Secretul celui care îi spune lui Hamlet:

Ghost. / am thy Fathers Spirit,

Doom'd for a certaine terme to walke the night;
And for the day confin'd to fast in Fier s,
Till the foule crimes done in my dayes of Nature
Are burnt and purg'd away: But that I am forbid
To teii the secrets of my Prison-House;
I could a Tale vnfold...
Sînt duhul tatălui tău, osîndit
Să mă preumblu noaptea un răstimp
Iar ziua în văpăi să flămînzesc
Pînă cînd crimele din timpul vieţii
S-or mistui. Dacă n-aş fi ţinut
Să nu spun a-închisorii mele taine,
Aş da citire unui letopiseţ...[1]

Orice fantomă (revenant) pare, aici, a veni şi a reveni din păniînt, a veni din el ca dintr-o clandestinitate îngropată (humus

1. Hamlet, actul I, scena V. Nu se ştie dacă „crimele" („foule crimes") care au avut loc în timpul vieţii sale („in my dayes of Nature") au fost. sau nu ale sale. Acesta este, poate, secretul acestor „secrets of my Prison-House" pe care îi este „interzis" regelui să le dezvăluie (J am forbid to teii the secrets"). Performative în abis. Jurămintele, chemările la jurămînt, injoncţiunile şi conjurările care se înmulţesc atunci -ca, de altfel, în întreg teatrul lui Shakespeare, care a fost un mare gînditor şi un mare poet al jurămîntului — presupun, desigur, un secret, o mărturie imposibilă şi care, mai presus de orice, nu poate şi nici nu trebuie să se expună sub forma unei mărturisiri şi încă şi mai puţin a unei probe, a unei dovezi de culpabilitate ori sub aceea a enunţării unei constatări de tipul S este P. însă acest secret păstrează, totodată, secretul şi în privinţa unei contradicţii absolute între două experienţe ale secretului: îţi spun că nu pot să îţi spun, îţi jur, aceasta e prima mea crimă şi prima mea mărturisire, o mărturisire fără mărturisire. Ele nu o exclud pe nici o alta, crede-mă.

şi mraniţă, mormînt şi închisoare subterană), pentru a reveni în el ca la tot ce este mai jos, mai umil, mai umed, mai umilit. Trebuie, aici, să trecem şi noi sub tăcere, în imediata apropiere a pămîntului, întoarcerea unui animal: nu întruchiparea bătrî-nei cîrtiţe („Well said, old Mole"), nici a unui anumit arici, ci mai exact a unui „mistreţ înfuriat" (fretfull Porpentine) pe care spiritul Tatălui începe atunci să-1 conjure, sustrăgînd un „etern blazon" „urechilor de carne şi de sînge" [l] (ibidem).

în al doilea rînd, altă datorie, toate întrebările cu privire la democraţie, la discursul universal despre drepturile omului, la viitorul omenirii etc. nu vor da loc decît la nişte alibiuri formale, drept-cugetătoare şi ipocrite atîta timp cît „Datoria externă" nu va fi tratată frontal, în mod responsabil, consecvent şi cît mai sistematic cu putinţă. Sub acest nume sau sub această figură emblematică este vorba de interes, şi, mai presus de orice, de interesul capitalului în general, de un interes care, în ordinea lumii de azi, adică aceea a pieţei mondiale, ţine o masă a omenirii sub un jug şi într-o nouă formă de sclavie. Aceasta are loc si se autorizează tot sub formele statale sau interstatale ale unei organizaţii. Or, nu vom putea trata aceste probleme ale Datoriei externe - ca şi tot ceea ce acest concept metonimi-zează - fără, măcar, spiritul criticii marxiste, al criticii pieţei, al logicilor multiple ale

capitalului şi al tot ce leagă statul si dreptul internaţional de această piaţă. In al treilea rînd, şi drept urmare, unei faze de mutaţie decisivă trebuie să-i corespundă o reelaborare profundă şi critică a conceptului de stat, de stat-naţiune, de suveranitate naţională şi de cetăţenie. Aceasta ar fi imposibilă fără referinţa vigilentă şi sistematică la o problematică marxistă, dacă nu la anumite concluzii marxiste cu privire la stat, la puterea de stat şi la aparatul de stat, la iluziile autonomiei sale de drept în raport cu forţele socio-economice, dar şi la noile forme ale unei dispariţii sau, mai curînd, ale unei reînscrieri, ale unei re-delimitări a statului într-un spaţiu pe care acesta nu îl mai domină şi pe care, de altfel, nu 1-a dominat niciodată de unul singur.

1. în traducerea românească: „Dar astfel de vestiri a veşniciei/ Nu podobesc urechii omeneşti" (n.t.).

Capitolul 4

în numele revoluţiei, dubla baricadă

(impură „impură impură istorie de fantome")

„Iunie 1848, trebuie s-o spunem de îndată, a fost un fapt deosebit şi aproape cu neputinţă de clasat în filozofia istoriei. [...] De fapt, ce a fost iunie 1848? O revoltă a poporului împotriva lui însuşi. [...] Să ne fie permis aşadar să îndreptăm pentru un moment privirea cititorului asupra celor două baricade cu totul unice despre care tocmai am vorbit [...] aceste două înspăimîntătoare capodopere ale războiului civil. [...] Baricada Saint-Antoine era monstruoasă [...] o ruină. Te puteai întreba: cine a construit-o? Te puteai întreba şi: cine a distrus-o? Era ceva măreţ şi era ceva neînsemnat. Era abisul parodiat pe loc prin talmeş-balmeş. [...] Baricada aceasta era înverşunată [...] gigantică şi vie ; ieşea din ea un vacarm de trăsnete, fulgere, ca din spinarea unei fiare electrice. Spiritul revoluţionar acoperea cu norul său această culme unde vuia acel glas al poporului care seamănă cu vocea lui Dumnezeu; o stranie măreţie emana din această cuvă titanică de moloz. Era o grămadă de gunoaie şi era Sinaiul.

Aşa după cum am mai spus, ea ataca în numele Revoluţiei, dar ce? Revoluţia.
[...l în spate, se înălţa acest baraj care transforma strada într-o fundătură; zid nemişcat şi liniştit; nu se zărea nimeni, nu se auzea nimic, nici un strigăt, nici un zgomot, nici o suflare. Un mormînt.
[...] Conducătorul acestei baricade era un geometru sau un spectru.
[...] Baricada Saint-Antoine era vacarmul tunetelor; baricada din cartierul Temple era liniştea, între cele două redute era diferenţa dintre formidabil şi sinistru. Una părea un bot; cealaltă, o mască.
Admiţînd că uriaşa şi tenebroasa insurecţie din iunie era alcătuită dintr-o mînie şi o enigmă, în prima baricadă simţeai prezenţa dragonului, în cea de-a doua, prezenţa Sfinxului. [...]



CE-! DE FĂCUT ÎN ABIS, DACĂ NU ÎL PROVOCI CHIAR TU ?

Şaisprezece ani contează în subterana educaţiei răscoalei, şi iunie 1848 ştia mai multe despre asta decît iunie 1832.
[...] Nu mai exista nici un om în această luptă ce devenise infernală. Nu mai luptau nişte uriaşi împotriva coloşilor. Avea mai degrabă ceva din Milion si din Dante decît din Homer. Nişte demoni atacau, nişte spectre le ţineau piept.
f...] O voce din adîncul cel mai obscur a strigat f...] Cetăţeni, să pornim revolta cadavrelor, [...j Nu s-a aflat niciodată numele celui care a vorbit astfel [...J acest mare anonim mereu prezent în crizele omenirii şi în marile începuturi sociale [...1. După ce omul acesta oarecare, care decreta «revolta cadavrelor», a vorbit şi a dat formula sufletului comun, din toate piepturile a ieşit un strigăt ciudat de satisfăcut şi de îngrozitor, funebru prin sens şi triumfător prin accent:
- Trăiască moartea! Să rămînem aici, cu toţii.
- De ce toţi? întrebă Enjolras.
- Toţi! Toţi!"
(Victor Hugo, Mizerabilii)
Spectrele lui Marx: titlul acestei comunicări ar cere ca mai întîi să se vorbească despre Marx. Despre Marx însuşi. Despre testamentul sau despre moştenirea lăsată de Marx. Dar şi despre un spectru, umbra lui Marx, fantoma (le revenani) pentru care atîtea voci se înalţă astăzi să-i conjure reîntoarcerea. Intrucît aceasta seamănă cu o conjuraţie. Datorită acordului sau datorită contractului trecut dintre atîţia supuşi politici care subscriu la clauze mai mult sau mai puţin clare şi mai mult sau mai puţin secrete (este vorba întotdeauna despre a cuceri sau despre a păstra cheile unei puteri), dar, mai întîi, pentru că o asemenea conjuraţie este destinată a conjura. In mod magic, trebuie alungat un spectru, trebuie exorcizată reîntoarcerea posibilă a unei puteri considerate malefice în sine şi a cărei ameninţare demonică ar continua să bîntuie secolul.
Dar, îndată ce o astfel de conjuraţie, asurzitor consens, insistă astăzi, pentru ca, spune ea, ceea ce este mort de-a binelea să rămînă mort de-a binelea, ea trezeşte bănuiala. Ne trezeşte chiar cînd ar vrea să ne adoarmă. Vigilenţă, aşadar: cadavrul nu este, poate, chiar atît de mort, chiar atît de pur şi simplu mort pe cît încearcă să ne facă să credem conjuraţia. Cel dispărut apare întotdeauna aici şi apariţia lui este ceva. Ea face ceva. Presupunînd că rămăşiţele ar fi identificabile, ştim astăzi, mai bine ca oricînd, că un mort trebuie să poată să lucreze. Şi, poate mai mult ca oricînd, să pună la lucru. Există şi un mod de producţie al fantomei, ea însăşi un mod de producţie fantomatic. La fel ca în travaliul doliului, după un traumatism, conjuraţia ar trebui să se asigure că mortul nu va reveni: să facă totul, şi încă repede, aşa încît cadavrul său să rămînă localizat, la loc sigur, în descompunere, acolo unde a fost înhumat sau chiar îmbălsămat, aşa cum le plăcea celor de la Moscova. Repede, un cavou, ale cărui chei să fie păzite! Aceste chei nu ar fi altele decît cele ale puterii pe care conjuraţia ar vrea, astfel, să o reconstituie, la moartea lui

Marx. Ceva mai înainte, vorbeam despre de-zâvorîre. Logica cheii, înspre care doream să orientez această keynote address era aceea a unei politologii a traumatismului şi a unei topologii a doliului. A unui doliu

interminabil de fapt şi de drept, fără normalitate posibilă, fără limită fiabilă, în realitate sau în concept, între introiecţie şi întrupare, însă, aşa cum am sugerat deja, aceeaşi logică răspunde injoncţiunii unei justiţii care izbucneşte, dincolo de drept, în chiar respectul pentru cel care nu este, nu mai este sau care nu este încă viu, viu acum, în prezent.
Doliul urmează întotdeauna unui traumatism, încercasem să arăt, cu altă ocazie, că travaliul doliului nu este o muncă, o activitate printre altele. El este munca însăşi, munca în general, trăsătura prin care ar trebui, poate, reconsiderat însuşi conceptul de producţie - în ceea ce îl leagă de traumă, de doliu, de iterabilitatea idealizantă a exaproprierii, deci de spiritualizarea spectrală care operează în orice tekhne. Sîntem ispitiţi să adăugăm aici un post-scriptum aporetic la cuvintele lui Freud, care a înlănţuit în aceeaşi istorie comparativă trei dintre traumatismele impuse narcisismului omului astfel des-cen-trat: traumatismul psihologic (putere a inconştientului asupra eului conştient, descoperită de psihanaliză), după traumatismul biologic (descendenţa animală a omului descoperită de Darwin -la care, de altfel, Engels face aluzie în Prefaţa Manifestului din 1888), după traumatismul cosmologic (Pămîntul coperni-cian nu mai este centrul universului, ceea ce este din ce în ce mai adevărat, am putea spune, pentru a extrage de aici numeroase consecinţe referitoare la graniţele geo-politicului). Aporia noastră ar depinde, aici, de faptul că nu mai există nimic, nici nume şi nici teleologic, pentru a determina socul marxist şi subiectul lui. Freud credea că ştie ce este omul şi narcisismul său. Sub o formă uneori mesianică sau escatologică, şocul marxist este, totodată, unitatea proiectată a unei gîndiri şi a unei mişcări muncitoreşti, şi istoria lumii totalitare (inclusiv nazismul şi fascismul, adversari inseparabili ai totalitarismului stalinist). Pentru om, este, poate, rana cea mai adîncă, mai traumatizantă chiar decît leziunea (Krănkung) „psihologică" produsă sub şocul psihanalizei, al treilea şi cel mai grav, din perspectiva lui Freud[1]. întrucît şocul provocat, care poartă în mod

1. Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, GW. Bd. XII, p. 8, Standard Edition, voi. XVII, p. 141.

enigmatic numele lui Marx, le acumulează şi le adună laolaltă, după cum ştim, pe celelalte trei. Aşadar, el le presupune astăzi, chiar dacă nu aşa s-a întîmplat în ultimul secol. Provocîndu-le, el trece dincolo de cele trei şocuri, depăşindu-le, tot aşa cum poartă numele lui Marx, depăşindu-1 infinit: secolul „marxismului" va fi fost acela al descentrării tehnico-ştiinţifice şi efective a Pămîntului, al geo-politicului, al anthropos-ului în identitatea sa onto-teologică sau în proprietăţile sale genetice, al lui ego cogito - şi al conceptului însuşi de narcisism, ale cărui aporii, trebuie s-o spunem pentru a putea înainta mai repede şi pentru a face economie de atîtea referinţe, sînt tema explicită a deconstrucţiei. Acest traumatism continuă să fie respins şi tăgăduit chiar de mişcarea care încearcă să-1 amortizeze, să-1 asimileze, să-1 interiorizeze şi să-1 încorporeze. In acest travaliu al doliului în plină desfăşurare, în această nesfirsită sarcină, fantoma rămîne cea care

dă cel mai mult de gîndit -şi de făcut. Să insistăm şi să precizăm : să facă şi să facă să se întîmple, dar şi să lase să se întîmple.
însă spectrele lui Marx intră în scenă pe partea cealaltă. Ele se numesc în conformitate cu cealaltă cale a genitivului — şi această altă gramatică spune mai mult decît gramatica. Spectrele lui Marx sînt si ale ei. Ele sînt, poate, mai întîi, fantomele care 1-au locuit, spectrele (revenants) de către care Marx însuşi va fi fost ocupat şi din care va fi dorit să facă dinainte afacerea, proprietatea lui; ceea ce nu înseamnă că ar fi dispus de secretele lor; nici măcar că ar fi tematizat, la rîndul lui, recurenţa obsedantă a ceea ce ar fi o temă, dacă am putea spune despre spectru (revenant) că se lasă pus aici, expus în faţa sa, aşa cum ar trebui să facă o temă sau un sistem, o teză sau o sinteză. Or, toate aceste valori sînt tocmai cele pe care le descalifică spectrul, dacă aşa ceva există.
Spectrele lui Marx - cu aceste cuvinte vom numi, de acum înainte, anumite figuri pe care Marx le va fi intuit cel dintîi şi cărora le va fi descris venirea. Acelea care anunţă ce-i mai bun şi al căror eveniment îl va fi salutat, acelea care ţin de ce-i mai rău şi care ameninţă cu ce-i mai rău şi a căror mărturie o va fi recuzat. Sînt mai multe timpuri ale spectrului. Propriu unui spectru, aşa cum există el, îi este faptul că nu se ştie dacă el depune mărturie ca spectru al unei fiinţe vii trecute sau viitoare, întrucît spectrul (revenant) poate marca deja reîntoarcerea

spectrului unei fiinţe vii promise. Din nou intempestivitate şi dezajustare a contemporanului. In această privinţă, comunismul a fost şi va rămîne întotdeauna spectral: el urmează totdeauna să vină şi, ca democraţia însăşi, se deosebeşte de orice prezent care trăieşte ca plenitudine a prezenţei faţă de sine, ca totalitate a unei prezenţe efectiv identice cu ea însăşi. Societăţile capitaliste pot oricînd răsufla uşurate şi îşi pot spune oricînd: comunismul s-a terminat o dată cu prăbuşirea totalitarismelor secolului XX, şi nu numai că s-a terminat, dar nici nu a avut loc vreodată, nu a fost decît o fantomă. Ele nu pot face decît să tăgăduiască ceea ce este de netăgăduit: o fantomă nu moare niciodată, ea urmează întotdeauna să vină şi să revină.
Să ne aducem aminte că în Manifestul Partidului Comunist, un prim nume revine de trei ori pe aceeaşi pagină, şi acesta este „spectrul" (Gespenst): „Un spectru bîntuie Europa, afmmă Marx în 1847: spectrul comunismului" (Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus). Atunci, Marx pune în scenă, doar dacă nu cumva o face celălalt, Engels, pe parcursul cîtorva paragrafe, teroarea pe care acest spectru o inspiră tuturor puterilor bătrînei Europe. Nu se mai vorbeşte decît de el. Toate fantasmele se proiectează pe ecranul acestei fantome (adică pe unul absent, căci ecranul însuşi este fantomatic, după cum televiziunea viitorului va renunţa la suportul „ecranului" si îşi va proiecta imaginile - uneori imagini de sinteză - direct pe retină şi după cum

sunetul telefonului se va proiecta direct în timpan). Pîndim semnalele, mesele care se mişcă, farfuriile şi tacîmurile care se deplasează. Oare va răspunde ? Totul se întîmplă ca în spaţiul unui salon, în timpul unei reuniuni spiritiste, dar cîteodată acesta se numeşte stradă, supraveghem bunurile şi mobilele[1], încercăm adaptarea oricărei politici la ipoteza înspăimîntătoare a unei vizitări de către o fantomă. Politicienii sînt clarvăzători sau vizionari. Dorim şi ne temem de o apariţie în care ştim că nu se va prezenta nimeni în persoană, dar care va lovi de cîteva ori, o serie de lovituri pe care va trebui să le descifrăm. Constituim atunci toate alianţele posibile pentru a-1 conjura pe acest adversar comun,

1. Vom aborda ceva mai tîrziu această scenă (pp. 214 şi urm.), în jurul unei anumite mese, referitor la fetişizare ca spectralizare a valorii de schimb. Aceasta este chiar deschiderea, prima scenă, dacă nu chiar scena iniţială a Capitalului.

„spectrul comunist". Alianţa înseamnă: moarte spectrului, îl convocam pentru ca să-1 revocăm, nu jurăm decît pe el, dar o facem pentru a-1 conjura. Nu vorbim decît despre el. Dar ce altceva putem face, din moment ce această fantomă, ca orice fantomă care se respectă, nu este aici ? Şi chiar cînd este aici, adică aici fără a fi aici, simţim că spectrul priveşte, desigur, prin vizieră ; el pîndeşte, observă, îi fixează pe spectatorii şi pe vizionarii orbi, dar noi nu-1 vedem - el rămîne invulnerabil sub armura şi în spatele vizierei sale. Şi nu mai vorbim decît de el, dar o facem pentru a-1 vîna, pentru a-1 exclude, pentru a-1 exorciza. Atunci, salonul este vechea Europă care îşi adună toate forţele (alle Măchte des alten Europas). Dacă încercăm să exorcizăm sau să conjurăm spectrul, o facem fără ca, în fond, să ştim despre cine şi despre ce se vorbeşte între conjuraţi. Comunismul este un nume pentru conjuraţi, sfinta alianţă este o vînătoare sacră: „Toate puterile vechii Europe s-au aliat (verbiindet) într-o sfîntă vînătoare înverşunată (zu einer heili-gen Hetzjagd) împotriva acestui spectru (gegen dies Gespenst)". Cine 1-ar putea nega? Dacă o alianţă împotriva comunis-mului este în curs de constituire, o alianţă a vechii sau a noii Europe, ea rămîne o sfinta alianţă. Figura paternă a Sfîntului Părinte, papa, citat atunci de Marx, figurează încă la locul cel bun, în persoana episcopului polonez care se laudă, susţinut de Gorbaciov, de a fi avut un rol în prăbuşirea totalitarismului comunist din Europa şi în împlinirea unei Europe care va fi de acum înainte ceea ce, după părerea lui, ar fi trebuit să fie dintotdeauna, o Europă creştină. Ca şi în cazul Sfintei Alianţe din secolul al XlX-lea, Rusia ar putea din nou să facă parte din această alianţă. Iată motivul pentru care am insistat asupra neo-evanghelismului - neo-evanghelism hegelian - al unei retorici de tip „Fukuyama". Un neo-evanghelism hegelian pe care Marx îl va fi denunţat cu atîta vervă şi cu atîta vehemenţă în teoria stirneriană a fantomelor. Vom ajunge mai tîrziu la aceasta, dar trebuie să semnalăm încă de pe acum respectiva încrucişare. Noi o considerăm semnificativă.

Spectrul despre care vorbea atunci Marx era acolo fără să fie acolo. Nu era încă acolo. Nu va fi niciodată acolo. Nu există Dasein al spectrului, şi nici nu există Dasein fără nelinişti-toarea stranietate, fără strania

familiaritate (Unheimlichkeit) a vreunui spectru. Ce este un spectru? Care este istoria lui şi care este vremea lui?

Spectrul, aşa cum arată şi numele, este frecvenţa unei anumite vizibilităţi, însă o vizibilitate a invizibilului. Iar vizibilitatea, prin esenţa ei, nu se vede, şi de aceea ea rămîne epekeina ţes ousias, dincolo de fenomen sau de fiinţare. Intre altele, spectrul este, deopotrivă, ceea ce ne imaginăm, ceea ce credem că vedem şi ceea ce proiectăm pe un ecran imaginar, acolo unde nu este nimic de văzut. Uneori, nici măcar ecranul, iar un ecran are întotdeauna, în fond, în fondul care este el, o structură de apariţie care dispare. Dar iată că, pîndindu-i reîntoarcerea, nu mai putem închide un ochi. De aici, teatralizarea vorbirii înseşi şi speculaţia spectacularizantă asupra timpului. Trebuie să răsturnăm, încă o dată, perspectiva: fantomă sau spectru (revenant), sensibil insensibil, vizibil invizibil, mai întîi spectrul ne vede pe noi. De cealaltă parte a ochiului, efect de vizieră, el ne priveşte înainte chiar ca noi să îl vedem pe el, sau înainte ca noi să vedem pur şi simplu. Ne simţim observaţi, uneori chiar supravegheaţi de către el, înainte de orice apariţie, îndeosebi, şi acesta este evenimentul, dat fiind că spectrul ţine de eveniment, de natura evenimentului, el ne vede în timpul unei vizite. El ne vizitează. Vizită după vizită, pentru că revine să ne vadă si pentru că visitare, frecventativ al lui visere (a vedea, a examina, a contempla), traduce exact recurenţa sau revenanţa (revenance), frecvenţa unei vizitări. Aceasta nu marchează întotdeauna momentul unei apariţii generoase sau al unei viziuni amicale, ci poate însemna o inspecţie severă sau o percheziţie violentă. Persecuţie consecventă, implacabilă concatenare. Ţinînd cont de această repetiţie, am mai putea numi acest mod social al bîntuirii, stilul ei original, frecventare (frequentation). După cum vom preciza, Marx trăia, mai mult decît alţii, în frecventarea spectrelor.
în timpul unei vizitări, un spectru pare să se prezinte. Noi ni-1 reprezentăm, însă el nu este prezent, în carne şi oase. Această non-prezenţă a spectrului ne cere să ţinem cont şi de timpul şi de istoria lui, de singularitatea temporalităţii sale sau de istoricitatea lui. Atunci cînd, în 1847-1848, Marx numeşte spectrul comunismului, el îl înscrie într-o perspectivă istorică, exact inversul celei la care mă gîndisem iniţial, propunînd un titlu cum ar fi „spectrele lui Marx". Acolo unde eram tentat să numesc astfel persistenţa unui prezent trecut, reîntoarcerea unui mort, o reapariţie fantomală de care travaliul doliului

mondial nu reuşeşte să se elibereze, de care ea fuge înainte de întîlnire, pe care o vînează (o exclude, o surghiuneşte şi, în acelaşi timp, o urmăreşte), Marx anunţă şi cheamă prezenţa ce va veni. El pare să prezică şi să prescrie ceea ce, deocamdată, nu figurează în

reprezentarea ideologică a vechii Europe, decît că un spectru ar trebui să devină, în viitor, o realitate prezentă, adică vie. Manifestul cheamă, el face apel la această prezentare a realităţii vii: trebuie să facem aşa încît, în viitor, acest spectru - si în primul rînd o asociaţie de muncitori constrînsă la a fi secretă pînă în 1848 - să devină o realitate, si încă o realitate vie. Trebuie ca această viaţă reală să se arate şi să se manifeste, trebuie ca ea să se prezinte dincolo de graniţele Europei, ale vechii sau ale noii Europe, în dimensiunea universală a unei Internaţionale.

Dar trebuie şi ca ea să se manifeste sub forma unui manifest, care să fie Manifestul unui partid. Căci Marx dă deja forma-partid structurii în mod propriu politice a forţei care va trebui să fie, în conformitate cu Manifestul, motorul revoluţiei, al transformării, al aproprierii şi, în cele din urmă, al distrugerii statului şi sfirşitul politicului ca atare. (Dat fiind că acest sfîrsit neobişnuit al politicului ar corespunde prezentării unei realităţi absolut vii, avem un motiv în plus să credem că esenţa politicului va avea întotdeauna figura neesenţială, an-esenţa însăşi a unei fantome.)

Or, iată, poate, unul dintre motivele insolite despre care ar trebui să vorbim în seara asta: ceea ce tinde, poate, să dispară din lumea politică ce se anunţă şi, poate, dintr-o nouă epocă a democraţiei este tocmai dominaţia acestei forme de organizare pe care o numim partid, raportul partid-stat, care, cu toată stricteţea, nu va fi durat, în total, decît două secole, poate ceva mai mult, într-o vreme căreia îi aparţin, deopotrivă, anumite tipuri determinate ale democraţiei parlamentare şi liberale, monarhiile constituţionale, totalitarismul nazist, fascist şi sovietic. Nici unul dintre aceste regimuri nu a fost posibil fără ceea ce am putea numi axiomatica partidului. Or, după cum putem vedea anunţîndu-se pretutindeni, astăzi, structura partidului nu numai că devine din ce în ce mai suspectă (şi din motive care nu sînt, întotdeauna, în mod necesar mai „reacţionare", cele ale reacţiei individualiste clasice), ci şi în mod radical inadap-tată la noile condiţii - tele-tehno-mediatice - ale spaţiului

public, ale vieţii politice, ale democraţiei şi ale noilor moduri de reprezentare (parlamentară sau neparlamentară) pe care ea le determină. O reflecţie asupra a ceea ce va deveni mîine marxismul, asupra a ceea ce se va întîmpla cu moştenirea sau cu testamentul lui ar trebui să zăbovească, între altele, asupra finitudinii unui anumit concept sau a unei anumite realităţi a partidului. Şi, desigur, a corelativului său statal. Este în plină desfăşurare o mişcare pe care am fi ispitiţi să o descriem drept o

deconstrucţie a conceptelor tradiţionale de stat şi, în consecinţă, de partid şi de sindicat. Deşi ele nu înseamnă slăbirea şi dispariţia statului, în sens marxist sau gramscian, nu-i putem analiza singularitatea istorică în afara moştenirii marxiste -acolo unde moştenirea este, mai mult ca niciodată, un filtru critic şi transformator, adică acolo unde iese din discuţie să fii pur şi simplu pentru sau contra statului, în general pentru viaţa sau pentru moartea lui, în general, în istoria politicii europene (şi, desigur, americane) a existat un moment cînd a te referi la sfîrşitul partidului, ca şi a analiza inadecvarea structurilor parlamentare existente la democraţia însăşi era un gest reacţionar. Să propunem, aici, cu numeroase precauţii teoretice şi practice, ipoteza că nu mai este aşa, că nu mai e tot aşa (căci vechile forme de luptă împotriva statului vor putea supravieţui vreme îndelungată); trebuie să îndepărtăm acest echivoc, pentru ca lucrurile să se schimbe. Ipoteza este că această mutaţie a început deja şi ea este ireversibilă. Partidul comunist universal, Internaţionala comunistă, spunea Manifestul, va fi întruparea finală, prezenţa reală a spectrului, aşadar sfîrşitul spectralului. Acest viitor nu este descris, el nu este prevăzut ca o constatare, ci este anunţat, promis, chemat într-un mod performativ. Marx extrage din simptom un diagnostic şi un pronostic. Simptomul pe care se întemeiază diagnosticul este că teama de fantoma comunistă există. Avem semne despre aceasta, dacă privim cu atenţie Sfînta Alianţă europeană. Ele trebuie să semnifice ceva, respectiv că puterile europene recunosc, prin intermediul spectrului, puterea comunismului („Comunismul este deja recunoscut ca o putere [als eine Macht] de către toate puterile europene"), în ceea ce priveşte pronosticul, el nu constă numai în a prevedea (gest de tipul constatării), dar şi în a chema, în viitor, împlinirea

(avenement) unui manifest al partidului comunist care, exact în forma performativă a chemării, va transforma legenda spectrului nu încă în realitate a societăţii comuniste, ci în această altă formă de eveniment real (între spectrul legendar si întruparea sa absolută), care este un Manifest al partidului comunist. Parusie a manifestării manifestului. Ca partid. Dar nu ca un partid care, în cazul acesta, ar fi, în plus, şi comunist. Al cărui comunism ar fi predicatul. Ci ca partid care ar desăvîrşi esenţa partidului ca partid comunist. Aceasta este chemarea, adică Manifestul în vederea Manifestului, auto-manifestarea manifestului, în care constă esenţa oricărui manifest care se cheamă pe sine însuşi, spunînd „este timpul", timpul se uneşte si se îmbină aici, acum, un acum care îşi survine sieşi în actul şi în corpul acestei manifestări, este „urgent si oportun" ca eu să devin manifest, să devină manifest manifestul care nu este altul decît acesta, aici, acum, eu, prezentul soseşte, martor şi el însuşi conjunct, iată chiar manifestul care sînt sau pe care îl operez, în operaţia acestei opere, în act, eu nu sînt eu însumi decît în această manifestare, în chiar acest moment, în această carte. lată-mă: „E timpul, e urgent şi oportun (Es ist hohe Zcit) ca toţi comuniştii să-şi expună în faţa lumii concepţiile, ţelurile, tendinţele şi să

opună (entgegenstellen) legendelor despre spectrul comunist (den Märchen vom Gespenst des Kommunismus) un manifest al partidului însuşi". Despre ce depune mărturie acest manifest? Cine şi pentru ce depune mărturie? în ce limbi? Fraza care urmează vorbeşte despre multiplicitatea limbilor, nu despre toate limbile, ci numai despre unele şi despre cele ale comuniştilor de diferite naţionalităţi, reuniţi la Londra. Manifestul, spune în germană Manifestul, va fi publicat în engleză, în franceză, în germană, în italiană, în flamandă şi daneză. Şi fantomele vorbesc limbi diferite, limbi naţionale, asemenea monedelor de care, după cum vom vedea, sînt inseparabile. Ca monedă, banul are caracteristici locale şi politice, el „vorbeşte limbi diferite şi îmbracă diferite uniforme naţionale"[1]. Să reluăm întrebarea noastră despre manifest ca rostire sau ca limbă a mărturiei. Cine şi pentru

1. Contribuţii la Critica economiei politice (1859), trad. fr. de M. Husson şi G. Badia, Editions sociales, p. 75, trad. M. Rubel şi L. Evrard, Bibliothăque de la Pleiade, t. l, Gallimard, p. 364.

ce depune mărturie? în ce măsură acest „pentru ce" îl poate determina pe „cine", unul fără să-1 preceadă niciodată pe celălalt ? De ce această manifestare absolută de sine nu se atestă pe sine, de ce nu ia însăşi partea partidului, decît constatînd şi detestînd ceea ce este propriu fantomei ? Ce mai rămîne din fantomă în această luptă şi cine este prins în ea, ca parte implicată, dar şi ca martor, cu efect de coif şi de vizieră ?

Structura evenimentului astfel chemat rămîne greu de analizat. Legenda spectrului, povestirea, fabula (Märchen) s-ar aboli în Manifest, ca şi cum spectrul însuşi, fără a deveni realitate (comunismul însuşi, societatea comunistă), după ce a dat trup unei spectralităţi de legendă, ar ieşi din el însuşi, ar cere să iasă din legendă, fără să intre în realitatea al cărei spectru este. Tocmai pentru că nu este nici real şi nici legendar, „Lucrul" va fi stîrnit teamă si continuă să stîrnească teamă în echivocul acestui eveniment, ca şi în spectralitatea neobişnuită a acestui enunţ performativ, adică a marxismului însuşi. (Iar întrebarea din această seară ar putea fi rezumată astfel : ce este un enunţ marxist? aşa-zis marxist? Sau, mai exact: ce va fi de acum înainte un astfel de enunţ ? Şi cine ar putea afirma „sînt marxist" sau „nu sînt marxist"?)

A speria, a se speria. A-i speria pe duşmanii Manifestului, dar poate chiar şi pe Marx, şi pe marxiştii înşişi. Căci am putea fi ispitiţi să explicăm întreaga moştenire totalitară a gîndirii lui Marx - dar şi celelalte totalitarisme care nu au fost contemporane cu el din întîmplare sau prin juxtapunere mecanică - drept o reacţie de spaimă în faţa fantomei, în general. Fantomei pe care comunismul o reprezenta pentru statele capitaliste (monarhiste, imperiale sau republicane) ale vechii Europe, în general, i-a răspuns un război înfricoşat şi necruţător, în cursul căruia nu s-au putut constitui, înăsprite pînă la monstruozitatea unei rigidităţi cadaverice, decît leninismul şi apoi totalitarismul stalinist. Dar, pentru că ontologia marxistă se bătea, în numele prezenţei vii ca efectivitate materială, si contra fantomei, în general, întregul proces „marxist" al societăţii totalitare răspundea şi el aceleiaşi

panici. Cred că trebuie să luăm în serios o astfel de ipoteză. Vom ajunge, mai tîrziu, între Stirner şi Marx, la această fatalitate esenţială a reflexului reflexiv al lui „a se speria pe sine", din experienţa fantomei. Era ca şi cum Marx şi marxismul ar fi fugit, ei înşişi puşi pe

fugă, ca şi cum s-ar fi speriat ei pe ei înşişi. In cursul aceleiaşi vînători, al aceleiaşi persecuţii, al aceleiaşi goane infernale. Revoluţie contra revoluţiei, după cum sugerează finalul din Mizerabilii. Mai exact, ţinînd cont de număr şi de frecvenţă, este ca şi cum lor le-ar fi frică de cineva din ei înşişi. N-ar fi trebuit, se va crede, cam prea repede. Totalitarismul nazist şi cel fascist s-au aflat cînd de-o parte, cînd de cealaltă, în acest război al fantomelor, dar de-a lungul uneia şi aceleiaşi istorii. Şi sînt atîtea fantome în această tragedie, în osuarele din toate lagărele, încît nimeni nu va fi niciodată sigur că este de o singură şi de aceeaşi parte. E mai bine să ştim aceasta. Intr-un cuvînt, întreaga istorie a politicii europene cel puţin, şi cel puţin de la Marx încoace, ar fi aceea a unui război necruţător între tabere solidare şi în mod egal terorizate de fantomă, de fantoma celuilalt şi de propria sa fantomă ca fantomă a celuilalt. Sfînta Alianţă este terorizată de fantoma comunismului şi porneşte împotriva ei un război care mai durează încă, însă un război împotriva unei tabere care este ea însăşi organizată de teroarea fantomei, cea care se află în faţa ei şi cea pe care o poartă în sine.
Nu este nimic „revizionist" * în a interpreta geneza totali-tarismelor ca reacţii reciproce la teama de fantomă pe care

1. Logică perversă, perversitate abisală a tuturor „revizionismelor" care marchează acest sfîrsit de secol şi care, fără îndoială, nu se vor sfîrşi o dată cu el. Desigur, va trebui să luptăm fără încetare împotriva celor mai rele revizionisme sau negaţionisme, cele al căror chip şi ale căror interese sînt de acum înainte bine determinate, chiar dacă manifestările lor se multiplică şi se reînnoiesc neîncetat. Sarcina va fi deci întotdeauna urgentă şi întotdeauna va trebui să fie reafirmată. Dar zărim pe alocuri semnele prevestitoare ale unei perversităţi simetrice şi nu mai puţin ameninţătoare, înarmaţi cu o conştiinţă curată şi imperturbabilă, tocmai pentru că e adeseori învăluită de ignoranţă sau de obscurantism, stînd la adăpost - în mass-media - de orice răspuns efectiv (mă gîndesc la un anume articol recent al lui Michiko Kakutani, „When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial", New York Times, 30 aprilie 1993), unii nu se mulţumesc să tragă foloase de pe urma fantomelor care ne bîntuie memoria cea mai dureroasă, în acelaşi elan, ei se autorizează să manipuleze, fără a fi pedepsiţi, fără nici un scrupul, chiar şi cuvîntul „revizionism". Ei sînt gata să-1 întoarcă drept acuzaţie contra oricui pune întrebări critice, metodologice, epistemologice, filozofice despre istorie, despre

comunismul a stîrnit-o încă din secolul trecut, la teroarea pe care a provocat-o el adversarilor, dar pe care a întors-o şi pe care a resimţit-o îndeajuns în el însuşi, pentru a grăbi realizarea monstruoasă, efectuarea magică, întruparea animistă a unei escatologii emancipatorii care ar fi trebuit să-şi respecte promisiunea, fiinţa-promisiune a unei promisiuni - şi care nu putea fi o simplă fantasmă ideologică, deoarece critica ideologiei înseşi nu avea o altă sursă de inspiraţie.

Căci, în cele din urmă, trebuie să ajungem aici. Spectrul (revenant) a fost persecuţia lui Marx. Precum şi a lui Stirner. Nici unul, nici celălalt n-au încetat să-şi persecute persecutorul, ceea ce este foarte de înţeles, propriul lor persecutor, străinul cel mai intim lor. Marx iubea figura fantomei, o detesta, o lua drept martor al contestării sale, era bîntuit de ea, hărţuit, asediat, obsedat. In sinea lui, dar, desigur, pentru a o respinge, ieşindu-şi din sine. în el dar în afara lui: iată locul fără loc al fantomelor, pretutindeni unde ele se prefac a-şi alege domiciliul. Mai mult decît alţii, poate, Marx avea în cap spectre (revenants) şi, fără să ştie, ştia despre ce vorbeşte („Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!", i-am putea spune noi, parodiindu-1 pe Stirner). Dar acesta este şi motivul pentru care el nu iubea nici spectrele pe care le iubea. Dar care îl iubeau -şi îl observau de sub vizieră. Astfel, el era, fără îndoială,

felul în care este ea gîndită, scrisă sau stabilită, despre statutul adevărului etc. Oricine face apel la vigilenţă în lectura istoriei, oricine complică puţin schemele acreditate de către doxa sau care cere o reconsiderare a conceptelor, procedurilor şi producţiilor adevărului istoric sau a presupoziţiilor istoriografiei etc. riscă, astăzi, să fie acuzat, prin amalgam, contagiune sau confuzie, de „revizionism" sau, cel puţin, că ar face jocul vreunui „revizionist". Acuzaţia este de acum la îndemîna primului venit care n-ar înţelege nimic din această critică, ar dori să se ferească de ea şi ar vrea mai întîi ca nimeni să nu-i atace cultura sau incultura, certitudinile sau credinţele. Situaţie istorică foarte îngrijorătoare şi care riscă să lovească a priori prin cenzură cercetarea istorică sau reflecţia asupra istoriei pretutindeni unde acestea ating zone sensibile ale existenţei noastre prezente. Şi este o urgenţă să reamintim: părţi întregi ale istoriei, în special cea a acestui secol, din Europa şi din afara Europei, vor trebui încă analizate şi dezocultate, întrebări radicale vor mai trebui puse şi reformulate, fără să fie vorba de ceva „revizionist". Să spunem chiar: dimpotrivă.

obsedat (este chiar cuvîntul său, vom ajunge la aceasta), dar, aşa cum făcea şi cu adversarii comunismului, ducea împotriva lor o luptă fără milă.

Ca toţi obsedaţii, el îşi hărţuia obsesia. Avem mii de indicii în acest sens, unele mai explicite decît altele. Pentru a nu cita, din această bogată spectrologie, decît două exemple foarte diferite, am putea evoca, în trecere, pentru început, Disertaţia din 1841 (Diferenţa filozofiei naturii la Democrit si Epicur). Foarte tînărul Marx semnează aici o dedicaţie filială (căci un copil speriat cheamă întotdeauna în ajutor împotriva spectrului pe tată, secretul unui tată: ‚J am thy Fathers Spirit [...] I am forbid to teii the secrets of my Prison-House"). In această dedicaţie, el însuşi se adresează în calitate de fiu lui Ludwig von Westphalen, „consilier intim în guvernul de la Treves", acest „foarte drag prieten patern" (seinen theuren văterlichen Freund). Atunci, el vorbeşte despre un semn de iubire filială (diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe) îndreptat către cineva în faţa căruia „compar toate spiritele lumii" (vor dem alle Geister der Welt erscheinen) şi care nu a dat niciodată înapoi, nici în faţa umbrelor fantomelor retrograde (Schlagschatten der retrograden Gespenster), şi nici în faţa cerului din vremea aceea, ades acoperit de nori întunecaţi. Ultimele cuvinte din dedicaţie numesc spiritul (Der Geist) „marele medic magician" (der grosse Zauberkundig Arzt) căruia i s-a mărturisit (anver-traut) acest tată spiritual

şi de la care îşi ia întreaga forţă de a lupta împotriva răului fantomei. Spiritul împotriva spectrului, în acest tată de adopţiune, acest erou al luptei împotriva fantomelor retrograde (pe care Marx pare să le deosebească, în mod implicit, de fantoma progresului, care va fi, de exemplu, comunismul), tînărul Marx vede dovada vie şi vizibilă (argu-mentum ad oculos) a ideii că „idealismul nu este o ficţiune, ci un adevăr".
Dedicaţie de tinereţe ? Obişnuinţă convenţională ? Desigur. Dar cuvintele nu sînt atît de comune, ele par calculate şi contabilitatea statistică poate începe. Frecvenţa contează. Experienţa, intuiţia fantomei sînt în acord cu frecvenţa: numărul (mai-mult-de-unu), insistenţa, ritmul (undelor, al ciclurilor şi al perioadelor). Or, dedicaţia de tinereţe continuă să vorbească şi să se multiplice, ea pare mai semnificativă şi mai puţin convenţională atunci cînd, în anii care urmează, observăm

înverşunarea de a denunţa, adică de a conjura - şi cu ce vervă încă, şi cu ce fascinaţie - ceea ce Ideologia germană va numi istoria fantomelor (Gespenstergeschichte). Vom reveni îndată la aceasta, căci totul mişună aici, o mulţime de fantome (reve-nants) ne aşteaptă: linţolii, suflete rătăcitoare, zgomote de lanţuri în noapte, gemete, hohote de rîs scrîşninde şi toate aceste capete, atîtea capete care ne privesc, invizibile, cea mai mare concentrare a tuturor spectrelor din istoria umanităţii. Marx (şi Engels) încearcă să facă ordine printre ele, caută să le identifice, se prefac a le număra. Le este greu.
Intr-adevăr, ceva mai tîrziu,   18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte se derulează pe aceeaşi frecvenţă, aidoma unei spectro-politici şi unei genealogii a fantomelor, mai exact, unei logici patrimoniale a generaţiilor de fantome. Marx nu încetează să conjure si să exorcizeze.' El triază între „fantomele" bune şi cele rele. Cu disperare, cîteodată el încearcă să opună, în aceeaşi frază - dar cît este de greu şi de riscant -, „spiritul revoluţiei" (Geist der Revolution) spectrului său (Gespenst). Da, e greu şi riscant. In primul rînd, din cauza lexicului: ca esprit (spirit) şi ca spirit (spirit), Geist poate însemna şi „spectru", iar Marx crede că îi poate exploata efectele de retorică, totodată controlîndu-le. Semantica lui Gespenst bîntuie ea însăşi semantica lui Geist. Dacă există fantomă, atunci ea există cînd, între cele două noţiuni, referinţa ezită, indecidabil, sau nu mai ezită, acolo unde ar fi trebuit să o facă. E greu şi riscant, dincolo de orice măiestrie posibilă, cele două (noţiuni) rămîn indiscer-nabile şi, în cele din urmă, sinonime, pentru că în ochii lui Marx însuşi, mai întîi spectrul va fi fost necesar, am spune chiar vital, în desfăşurarea istorică a spiritului. Deoarece, în primul rînd, Marx însuşi moşteneşte ceva din remarca hegeliană asupra repetiţiei în istorie, fie că este vorba despre mari evenimente, revoluţii sau eroi (se ştie: în primul rînd tragedia, apoi farsa). După cum am văzut, şi Victor Hugo era atent la repetiţia revoluţionară. O revoluţie se repetă şi ea repetă chiar revoluţia contra revoluţiei. 18 Brumar... concluzionează că oamenii îşi fac propria

lor istorie sub condiţia moştenirii. In general, aproprierea, am zice noi, stă în condiţia celuilalt şi a celuilalt mort, a mai-mult-de-un mort, a unei generaţii de morţi. Ceea ce se poate spune despre apropriere este valabil şi pentru libertate, pentru eliberare sau pentru emancipare. „Oamenii îşi fac propria lor istorie (ihr eigenen Geschichte), dar

nu o fac prin propria lor mişcare (aus freien Stucken), şi nici în condiţii alese de ei înşişi, ci în condiţiile pe care le găsesc, cele care le sînt date şi transmise (iiberlieferten Umstănderi). Tradiţia tuturor generaţiilor moarte (aller toten Geschlechter) apasă (lastet) cu o foarte mare greutate asupra creierilor celor vii [Marx spune «lastet wie ein Alp», adică «apasă în felul unei fantome», una dintre fiinţele spectrale care provoacă tot felul de coşmaruri; aşa cum se întîmplă atît de des în traduceri, fantoma e dată uitării sau, în cel mai bun caz, se dizolvă în figurile aproximative, de exemplu, ale fantasmagoriei, cuvînt pe care, în plus, îl eliberăm, în general, de sensul literal care îl leagă de vorbire şi de vorbirea publică]. Şi chiar atunci cînd ei par ocupaţi să se transforme, pe ei şi lucrurile, să creeze ceva cu totul nou (noch nicht Dagewesenes zu schaffen), tocmai în aceste epoci de criză revoluţionară, ei evocă [mai exact, conjură, beschworen], cu teamă, spiritele trecutului (beschworen sie ăngstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf), împrumută (entlehnen) numele lor, lozincile lor (Schlachtparole), costumele lor, pentru ca să apară pe noua scenă a istoriei sub această deghizare onorabilă şi cu acest limbaj împrumutat (mit dieser erborgten Sprache)."[1]

Este vorba de a convoca (beschworen) spiritele ca spectre în gestul unei conjuraţii pozitive, cea care jură pentru a chema, şi nu pentru a refula. Dar putem oare rămîne la această distincţie? Căci, dacă o asemenea conjuraţie pare primitoare şi ospitalieră, dat fiind că ea cheamă, îl lasă sau îl face să vină pe cel mort, ea nu este niciodată lipsită de angoasă. Aşadar, fără o mişcare de repulsie sau de restricţie. Conjuraţia nu este numai caracterizată, ea nu se lasă determinată în plus printr-o anumită anxietate (aşa cum ne-ar face să credem adverbul ăngstlich), ci este sortită angoasei care este ea însăşi. Conjuraţia este angoasă din momentul în care cheamă moartea pentru a inventa viul şi pentru a da din nou viaţă noului, pentru a face să vină în prezenţă ceea ce nu a fost încă acolo (noch nicht Dagewesenes). Această angoasă în faţa fantomei este în mod propriu revoluţionară. Dacă moartea apasă asupra creierului viu al celor vii, şi încă şi mai greu asupra creierilor revoluţionarilor,

1. Karl Marx, 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte, 1852, trad. fr. G. Cornillet, Messidor, Editions sociales, 1984, col. „Essentiel", pp. 69-70 (sublinierea îmi aparţine).

ea trebuie că are oarecare densitate spectrală. A apăsa (lasten) înseamnă

şi a încărca, a taxa, a impune, a îndatora, a acuza, a aloca, a comanda, a prescrie. Şi cu cît este mai multă viaţă, cu atît devine mai greu spectrul celuilalt, cu atît devine mai grea impunerea. Şi cu atît mai mult trebuie să răspundă cel viu. Să răspundă pentru cel mort, să răspundă celui mort. Să intre în corespondenţă şi să se explice, fără asigurare sau simetrie, cu bîntuirea. Nimic nu este mai serios şi mai adevărat, nimic nu este mai just decît această fantasmagorie. Spectrul apasă, gîndeşte, se intensifică, se condensează chiar înlăuntrul vieţii, înlăuntrul vieţii celei mai vii, al vieţii celei mai singulare (sau, dacă preferaţi, individuale). Din acest moment, atît timp cît trăieşte, ea nu mai are şi nu mai trebuie să aibă identitate faţă de sine si nici un lăuntru asigurat, iată ceea ce ar trebui să cîntărească foarte bine toate filozofiile vieţii şi chiar ale individului viu sau real[1].

Trebuie să adîncim paradoxul: cu cît noul irumpe mai puternic în criza revoluţionară, cu atît epoca este mai predispusă la

1. Evident, ne gîndim, în acest caz, la lucrarea lui Michel Henry (Mărar, t. I şi II, Gallimard, 1976), care cataloghează 18 Brumar..., Manifestul Partidului Comunist şi alte cîteva lucrări printre „textele politice" sau „istorico-politice". Ele ar fi mai puţin filozofice, dacă nu cumva chiar nu sînt deloc, pentru că „nu îşi au principiul de inteligibilitate în ele însele" (t. I, p. 10). (Dar ce poate să însemne, în termeni stricţi, pentru un text, să-si aibă principiul de inteligibilitate în el însuşi ? * a existat vreodată vreun exemplu ? nu este aici locul să discutăm despre asta - deşi strania şi încrezătoarea credinţă într-o asemenea imanenţă a inteligibilităţii nu este străină conceptului de viaţă care stă la baza acestei cărţi.) Această dimensiune „istorico-politică" (puţin sau deloc filozofică) ar fi, după părerea lui M. Henry, manifestă în special „în cazul lui 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte, lucrare scrisă pentru un ziar american" (t. I, p. 11). Or, această din urmă lucrare nu pare deloc închisă în închiderea textelor „politice" sau „istorico-politice", presupunînd că am accepta o distincţie atît de problematică, în particular în cazul unei opere ca aceea a lui Marx. Regăsim în ea în special paradoxologia sa spectrală, cea care ne interesează aici, în textele cele mai „filozofice" şi cele mai semnificative chiar şi pentru M. Henry, de exemplu, şi o vom verifica, îndată, în Ideologia germană. Dacă ne gîndim şi cîntărim bine această spectrologie, nu ne opunem frontal nici filozofiei vieţii sau „subiectivităţii radicale din care este exclusă orice obiectivitate" (t. I, p. 326), şi nici interpretării date de M. Henry (ale cărui nelinişti, cel puţin, le împărtăşim şi noi, aici, dar, desigur, dintr-un punct de vedere cu totul diferit, referitor la ceea ce a fost pînă acum lectura lui Marx). Dar încercăm să ne supunem necesităţii de a o complica, într-un fel abisal, acolo unde suplimentul unui pliu intern-extern ne interzice să opunem
pur şi simplu ceea ce este viu şi ceea ce este non-viu. Oricine subscrie, aşa cum am fi noi ispitiţi să o facem, Ia ultimele cuvinte din chiar finalul concluziei din Marx de M. Henry („Gîndirea lui Marx ne pune în faţa întrebării abisale: ce este viaţa?") trebuie să trimită în acest abis, adică să reproblematizeze toate propoziţiile anterioare acestei cărţi atît de totale asupra a ceea ce este viu, a individului viu, a subiectivităţii vii, a muncii reale ca muncă vie etc., adică întreg arsenalul critic al unei lucrări profund polemice. Căci, în cele din urmă, chiar în numele acestei referinţe univoce la ceea ce este viu încearcă ea, cu o mare violenţă, să discrediteze aproape toate lecturile anterioare ale operei lui Marx, mai ales în dimensiunea lor politică. Ne întrebăm, pe bună dreptate: de ce întrebarea asupra vieţii ar fi „abisală"? Cu alte cuvinte, de ce această întrebare? Nu se deschide ea oare asupra non-identităţii faţă de sine negîndite a. conceptului sau a fiinţei numite „viaţă"? asupra obscurităţii esenţiale - atît pentru

ştiinţă, cît şi pentru filozofie - a ceea ce numim viaţă ? Toate acestea nu marchează oare limitele, interne sau externe, închiderea sau principiul de ruină al unei filozofii a vieţii? şi al subiectivităţii, oricît de nouă ar fi prezentarea conceptuală, din moment ce ea este determinată ca esenţialmente vie? Şi dacă am integra vieţii acestei subiectivităţi vii activitatea negativităţii sau a obiectivitătii, fenomenele sau mai degrabă non-fenomenele morţii etc., de ce să ne mai încăpăţînăm să numim toate acestea viaţă? In schimb, nu credem că ar trebui să-i opunem acestei interpretări a fiinţei sau a producţiei ca manifestare -sau ca imanenţă radicală - a unei subiectivităţi vii şi monadice (cf., de exemplu, t. II, pp. 41-42), interpretare care, într-adevăr, îşi găseşte pe larg justificarea în litera numeroaselor texte ale lui Marx, vreo filozofie a vieţii (care ar putea invoca tot atîtea titluri şi referinţe, în aceleaşi texte altfel citite), încercarea noastră este alta. Pentru a putea accede la posibilitatea acestei alternative înseşi (viaţa şi/sau moartea), ne îndreptăm atenţia către efectele sau cererile unei supra--vieţi sau ale unei întoarceri din moarte (nici viaţa, nici moartea), pornind de la care, şi numai de la ele, putem vorbi de „subiectivitate vie" (în opoziţie cu moartea sa): să vorbim, dar să şi înţelegem că ea poate vorbi, şi încă despre ea, poate lăsa urme sau moşteniri peste şi dincolo de prezentul viu al vieţii ei, (îşi) poate pune întrebări despre ea însăşi, pe scurt, se poate adresa şi celuilalt sau, dacă preferaţi, altor indivizi vii, altor „monade". Pentru toate aceste întrebări, şi aceasta este ipoteza noastră de lectură, activitatea spectrului ţese aici, în umbra unui labirint acoperit de oglinzi, un fir conducător subţire, dar indispensabil.

* Patrice Loraux consacră cîteva pagini lucide din cartea sa (Leş Sous--Main de Marx, Hachette, 1986, pp. 34-36) acestei strategii a lui Michel Henry, în Cuvîntul înainte - „La the~orie des textes". El aminteşte îndeosebi tradiţia acesteia.

criză, cu cît ea este mai „out ofjoint", cu atît mai mult avem nevoie să convocam vechiul, să „împrumutăm" de la el. Moştenirea „spiritelor trecutului" constă, ca întotdeauna, în a împrumuta de la ele. Figuri ale împrumutului, figuri de împrumut, figuralitate ca figură de împrumut. Iar împrumutul vorbeşte: limbaj împrumutat, nume împrumutate, spune Marx. Aşadar, chestiune de credit sau de credinţă. Dar o graniţă instabilă şi de-abia vizibilă traversează această lege a fiduciarului. Ea trece între o parodie şi un adevăr, dar un adevăr ca întrupare sau ca repetiţie vie a celuilalt, o reviviscenţă regenerantă a trecutului, a spiritului, a spiritului trecutului din care moştenim. Frontiera trece între o reproducere mecanică a spectrului şi o apropriere atît de vie, atît de interiorizantă, atît de asimi-lantă a moştenirii si a „spiritelor trecutului", încît ea nu este altceva decît viaţa uitării, viaţa ca uitarea însăşi. Şi ca uitare a maternului, pentru a face să trăiască în sine spiritul. Acestea sînt cuvintele lui Marx. Este limba sa, iar exemplul limbii nu este unul oarecare, printre altele. El desemnează însuşi elementul acestor drepturi de succesiune.

„Iată cum şi-a pus Luther masca apostolului Pavel si iată cum Revoluţia de la 1789 pînă la 1814 s-a costumat, succesiv, în costumul Republicii romane, apoi în cel al Imperiului roman şi iată cum revoluţia de la 1848 n-a ştiut să facă altceva mai bun decît să parodieze (parodieren) cînd momentul 1789, cînd tradiţia revoluţionară de la 1793 pînă la 1795. Iată cum debutantul, care învaţă o limbă nouă, o retraduce întotdeauna în limba maternă, dar nu reuşeşte să asimileze [să-şi aproprieze : hat er sich nur angeeignet] spiritul

acestei noi limbi si nici să se folosească de el [pentru a produce în el: in ihr produzieren] în mod liber, decît atunci cînd reuşeşte să se mişte în acea limbă, fără să-şi amintească de limba maternă şi cînd ajunge chiar să o uite pe aceasta din urmă."[1]

De la o moştenire la alta. Aproprierea vie a spiritului, asimilarea unei noi limbi sînt deja o moştenire. Iar aproprierea unei alte limbi figurează, aici, revoluţia. Această moştenire revoluţionară presupune, desigur, ca în cele din urmă să uităm spectrul, pe cel al limbii originare sau materne. Dar nu pentru

1. 18 Brumar..., p. 70. Traducere uşor modificată.

a uita ceea ce moştenim, ci pre-moştenirea de la care începem să moştenim. Această uitare nu este decît o uitare, întrucît ceea ce trebuie să uităm va fi fost indispensabil. Trebuie să trecem prin pre-moştenire, fie şi numai parodiind-o, pentru a ne apropria viaţa unei noi limbi sau pentru a face revoluţia. Iar dacă uitarea corespunde momentului aproprierii vii, Marx nu o valorizează, totuşi, atît de simplu pe cît s-ar putea crede. Lucrurile sînt foarte complicate. Trebuie să uităm spectrul şi parodia pentru ca istoria să continue, pare să spună Marx. Dar dacă ne mulţumim numai să o uităm, ajungem la o platitudine burgheză: viata, şi atît. Trebuie, aşadar, să nu o uităm, trebuie să ne-o aducem aminte, dar uitînd-o suficient, în chiar această memorie, pentru a putea „regăsi spiritul revoluţiei fără a face ca spectrul ei să revină" (den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen; sublinierea îmi aparţine).

Acesta este, afirmă Marx, pliul unei „diferenţe răsunătoare" (ein springender Unterschied) între două modalităţi sau două temporalităţi în conjuraţia mortului (Totenbeschworung), în evocarea sau convocarea spectrului. Trebuie să spunem că ele se aseamănă. Uneori ele se contaminează într-un mod atît de tulburător, simulacrul constînd tocmai în a mima fantoma sau în a simula fantasma celuilalt, încît diferenţa „răsunătoare" izbucneşte chiar de la origine, si nu sare în ochi decît pentru a sări în faţa ochilor. Pentru ca să dispară, apărînd în fenomenul fantasmei sale. Totuşi, Marx ţine la această diferenţă, tot aşa cum ţine şi la viaţă, şi o ilustrează într-una din acele elocvente epopei revoluţionare, căreia nu-i poţi face dreptate decît vorbind despre ea cu voce tare, pînă la a-ţi pierde răsuflarea. Astfel, ea începe prin conjuraţia (Beschworung) morţilor la scara istoriei mondiale (weltgeschichtliche Totenbeschworung):

„Examinarea acestei evocări a morţilor Istoriei dezvăluie de îndată o diferenţă răsunătoare. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleon, eroii, ca şi partidele şi masa au îndeplinit, în timpul vechii Revoluţii franceze, în costumele lor romane şi cu frazeologia lor romană, sarcina epocii lor (die Aufgabe ihrer Zeit), adică eliberarea şi instaurarea societăţii burgheze moderne. Unii au sfărîmat în bucăţi instituţiile feudale şi au tăiat capetele feudale care se înălţaseră pe aceste instituţii. Celălalt a

creat în interiorul Franţei condiţiile mulţumită

cărora, de atunci înainte, se putea dezvolta libera concurenţă, se putea exploata proprietatea împărţită în loturi a pămîntu-lui [...] în timp ce în afara graniţelor franceze [...J"[1].

Dar sincronia nu are nici o şansă, nici un timp nu este prin el însuşi contemporan, nici cel al Revoluţiei, care, în definitiv, nu are niciodată loc în prezent, şi nici timpurile care urmează sau decurg din ea. Ce se întîmplă? Nimic, cel puţin nimic altceva decît uitarea, în primul rînd, această sarcină, care a fost totuşi cea a epocii lor (die Aufgabe ihrer Zeit), apare într-un timp deja dislocat, destituit, ieşit din ţîţîni („out ofjoint" sau „aus den Fugen"): el nu se poate prezenta decît în obsesia romană, în anacronia costumului şi a frazei antice. Apoi, o dată îndeplinită sarcina revoluţionară, survine amnezia, atunci, în mod necesar. Ea figura deja în programul anacronici, în „sarcina epocii lor". Anacronia practică şi promite uitarea. Societatea burgheză, în sobra sa platitudine, uită că „spectrele epocilor romane au vegheat deasupra leagănului său" (dass die Gespenster der Romerzeit ihre Wiege gehiitet hatten). Chestiune de cap, ca întotdeauna după părerea lui Marx, chestiune de cap şi de spirit: în ordinea amnezică a burgheziei capitaliste (cea care, aidoma unui animal, trăieşte din uitarea fantomelor), botul înlocuieşte creştetul capului, capul de osînză al unui rege burghez, îmbuibat, sedentar înlocuieşte capul politic şi nervos al revoluţionarilor în marş. Traducerea franceză pierde, cel mai adesea, aceste trăsături:

„[...] adevăraţii săi căpitani (ihre wirklichen Heerfiihrer) îşi aveau sediul îndărătul tejghelelor, şi capul gras [literal, capul de osînză: Spekkopfj al lui Ludovic al XVIII-lea era capul său j politic (ihr politisches Haupt). Complet absorbită de producţia bogăţiilor şi de lupta pacifistă a concurenţei, ea [societatea burgheză, n.t.] nu mai înţelegea că spectrele epocii romane vegheaseră deasupra leagănului său. Dar oricît de puţin eroică ar fi societatea burgheză, eroismul, abnegaţia, teroarea, războiul civil şi războiul dintre naţiuni nu-i fuseseră întru nimic mai puţin necesare pentru a o aduce pe lume"[2].

1. Ibidem, p. 70.
2. Ibidem, pp. 70-71.

Marx multiplică atunci exemplele acestei anacronii ritmate. El îi analizează pulsiunile şi impulsurile. Aceasta îi face plăcere, plăcerea repetiţiei; şi, văzîndu-1 atît de sensibil la undele compulsive, ai impresia că face mai mult decît să arate cu degetul: el ia pulsul istoriei. Şi ascultă o frecvenţă revoluţionară, într-o mişcare regulat sacadată, aceasta face să alterneze conjuraţia şi abjurarea spectrelor. Marele spectru al tradiţiei clasice (Roma) este convocat, într-o conjuraţie pozitivă, pentru a ridica la înălţimea tragediei istorice, dar şi, deja, pentru a-şi disimula, în iluzie, conţinutul mediocru al ambiţiei burgheze. Apoi, lucrul o dată săvîrşit, fantasma este revocată şi aici intervine abjurarea, fantoma este uitată, ca şi cum te-ai trezi

dintr-o halucinaţie. Cromwell vorbise deja limba profeţilor evrei. Revoluţia burgheză o dată săvîrşită, poporul englez îl preferă pe Locke lui Habacuc. Survine 18 Brumar, şi repetiţia se repetă. Atunci, Marx ştie să facă distincţia dintre spiritul (Geist) revoluţiei şi spectrul său (Gespenst), ca şi cum, deja, acela nu 1-ar chema pe acesta, ca şi cum totul nu ar trece - după cum, totuşi, el însuşi recunoaşte - în interiorul unei fantastice pe cit de generale, pe atît de ireductibile, în loc să organizeze solidul schematism al unei constituiri a timpului, această altă imaginaţie transcendentală îşi dă legea unei invincibile anacronii. Intempestiv, „out ofjoint", chiar dacă, şi mai ales dacă pare că soseşte la timp, spiritul revoluţiei este fantastic si anacronic de la un capăt la altul. El trebuia să fie astfel - şi printre toate întrebările pe care ni le trasează acest discurs, una dintre cele mai necesare s-ar referi, fără îndoială, la articulaţia dintre aceste concepte indisociabile si care trebuie, dacă nu să se identifice, cel puţin să treacă unul în altul, fără să treacă nici o frontieră conceptuală riguroasă: spirit de revoluţie, realitate efectivă, imaginaţie (productivă sau reproductivă), spectru (Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst):
„în aceste revoluţii, învierea morţilor (Die Totenerweckung) foloseşte, prin urmare, la a magnifica (verherrlichen) noile lupte, şi nu la a le parodia (parodieren) pe cele vechi, la a exagera în imaginaţie (m der Phantasie) sarcina care trebuie îndeplinită, şi nu la a evita soluţia ei în realitate, la a regăsi spiritul revoluţiei şi nu la a face ca spectrul său să revină. Perioada dintre 1848 şi 1851 a fost traversată de spectrul (Gespenst) vechii

revoluţii, de la Marrast, republicanul cu mănuşi galbene care i-a luat boarfele bătrînului Bailly, pînă la aventurierul care şi-a disimulat trăsăturile de o respingătoare trivialitate sub masca mortuară din fier a lui Napoleon"[1].
Marx ţinteşte adeseori capul şi şeful. Figurile fantomei sînt, în primul rînd, chipuri. Aşadar, este vorba despre măşti, dacă nu cumva, de data aceasta, despre coif şi vizieră. Dar între spirit şi spectru, între tragedie şi comedie, între revoluţia în marş şi ceea ce o instalează în parodie nu există decît o diferenţă de un timp între două măşti. Despre spirit este vorba atunci cînd Luther îşi pune masca (maskierte sich) apostolului Pavel, dar este vorba despre spectru, despre „parodie" şi „caricatură" în cazul capului de osînză al lui Ludovic al XVIII-lea sau al măştii mortuare (Totenlarve) a lui Napoleon cel Mare pe chipul lui Napoleon cel Mic.
Trebuie să mai facem un pas înainte. Trebuie să ne gîndim la viitor, adică la viaţă. Adică la moarte. Desigur, Marx recunoaşte legea acestei anacronii fatale şi, în cele din urmă, el este poate tot atît de sensibil ca şi noi la contaminarea esenţială a spiritului (Geist) de către spectru (Gespenst). Insă vrea să termine cu ea şi crede că se poate, declară că trebuie să se termine. El crede în viitor şi vrea să-1 afirme, îl afirmă, porunceşte revoluţia. El detestă toate fantomele, pe cele bune şi pe cele rele, crede că se poate pune capăt acestei frecventări. Este ca şi cum ne-ar spune nouă, care nu credem o iotă: ceea ce voi credeţi că numiţi în mod subtil legea anacronici este

chiar anacronie. Această fatalitate apăsa asupra revoluţiilor trecutului. Cele care vin acum, în prezent şi în viitor (adică ceea ce Marx preferă oricînd, ca toată lumea, de altfel, ca viaţa însăşi, este tautologia preferinţei), cele care se anunţă încă din secolul al XlX-lea trebuie să se îndepărteze de trecut, de al său Geist, ca şi de al său Gespenst. în fond, ele trebuie să înceteze de a mai moşteni. Ele nici măcar nu trebuie să mai întreprindă 'j acel travaliu al doliului în timpul căruia cei vii îi întreţin pe cei morţi şi fac pe morţii, se ocupă de morţi, se lasă întreţinuţi şi ocupaţi, jucaţi de cei morţi, îi rostesc şi le vorbesc, le poartă numele şi vorbesc limbajul lor. Nu, nici un fel de memorie revoluţionară, jos cu monumentul, să cadă cortina peste teatrul

1. Ibidem, p. 71.

de umbre şi peste elocinţa funerară, să distrugem mausoleul pentru masele populare, să sfărîmăm măştile mortuare în sicrie de sticlă. Toate astea sînt revoluţia trecutului. Trecut, deja, din secolul al XlX-lea. Deja, în secolul al XEX-lea, trebuie să încetăm de a moşteni astfel, trebuie să uităm această formă de uitare pe frecvenţa a ceea ce numim travaliu al doliului, obsesia spiritului, ca şi a spectrului:

„Revoluţia socială a secolului al XlX-lea nu îşi poate extrage poezia (ihre Poesie) din trecut, ci numai din viitor. Ea nu îşi poate începe propria-i sarcină înainte de a se fi eliberat de orice superstiţie în ceea ce priveşte trecutul. Revoluţiile anterioare aveau nevoie de reminiscenţe istorice pentru a-si disimula faţă de ele însele propriul conţinut (um sich uber ihren eigenen Inhalt zu betäuben). Revoluţia secolului al XlX-lea trebuie să-i lase pe morţi să-şi înmormînteze morţii pentru a-si realiza propriul său obiect [din nou, propriul său conţinut: um bei ihren eigenen Inhalt anzukommen]. Altădată, frazeologia depăşea conţinutul, acum, conţinutul este cel care depăşeşte frazeologia (Dort ging die Phrase uber den Inhalt, hier geht der Inhalt uber die Phrase hindus)"[1].

Lucrurile sînt departe de a fi simple. Trebuie să ciulim urechea şi să citim cu atenţie, să numărăm cu fiecare cuvînt al limbii, iar noi sîntem încă la cimitir, groparii lucrează din greu, dezgropăm cranii, încercăm să le identificăm, unul cîte unul, Hamlet ne aminteşte că acesta „avea o limbă" şi cînta. Ce vrea să spună Marx? Să nu uităm, şi el a murit, si chiar mai mult decît o dată, ar trebui s-o ştim, şi nu e chiar atît de uşor, din clipa în care asta se întîmplă prea des, iar noi, în felul nostru, moştenim de la el, cel puţin din fiecare din vocabulele ce au supravieţuit şi de care el n-ar fi putut dori niciodată ca noi să uităm fără ca măcar să manifestăm faţă de ele o atenţie respectuoasă, fără să fi auzit, de exemplu, injoncţiunea revoluţionară de a-i lăsa pe morţi să-şi îngroape morţii, imperativul unei „uitări active", aşa cum nu va întîrzia să afirme un anume Nietzsche. Ce vrea să spună Marx, Marx cel mort? El ştia foarte bine că morţii n-au îngropat pe nimeni niciodată. Nici dintre cei vii care să nu fi fost şi ei muritori, adică apţi de a purta

1. Ibidem, p. 72 (sublinierea îmi aparţine).

în ei, adică în afara lor, şi în faţa lor imposibila posibilitate a morţii lor. întotdeauna va trebui ca muritori încă vii să-i îngroape pe nişte vii deja morţi. Nişte morţi n-au îngropat niciodată pe nimeni, dar nici cei vii, nişte vii care ar fi numai vii, nişte vii nemuritori. Zeii nu îngroapă niciodată pe nimeni. Nici cei morţi ca atare, nici cei vii ca atare n-au îngropat niciodată pe nimeni. Dacă este cu neputinţă ca Marx să nu ştie asta, atunci ce vrea el să spună ? Ce vrea el de fapt şi de drept? Ce voia el atunci, tocmai el care este mort şi îngropat? Se pare că în primul rînd voia să ne readucă la acel a-se--speria-pe-sine prin această frică de sine: în timpul revoluţiilor trecute, cele moarte, conjuraţia convoca marile spirite (profeţii evrei, Roma etc.), dar numai pentru a uita, pentru a refula, de teamă, pentru a se anestezia ea însăşi (sich betäuben] în faţa violenţei şocului pe care îl provoca. Spiritul trecutului o apăra contra „propriului său conţinut", el era acolo pentru a o apăra contra ei înseşi. Atunci, totul se concentrează în problema acestui „conţinut" şi acestui „conţinut propriu" la care Marx se referă atît de des, şi de trei ori chiar în aceste cîteva rînduri celebre, întreaga dislocare anacronică se produce în inadecva-rea dintre frază şi conţinut - conţinutul propriu, conţinutul apropriat. Marx crede acest lucru.
Fără îndoială, această dezajustare nu va înceta niciodată. Ea se va inversa, desigur, şi cea care va cîştiga, fără doliu, în faţa revoluţiei trecute va fi revoluţia în revoluţie: acesta va fi, în sfîrşit, evenimentul, a-venirea (avenement) evenimentului, venirea viitorului, victoria unui „conţinut propriu" care va birui în cele din urmă „fraza". Totuşi, în revoluţia trecută, atunci cînd groparii erau vii, fraza se revărsa în afara conţinutului. De aici anacronia unui prezent revoluţionar bîntuit de modelele sale antice. Dar în viitor, şi deja în revoluţia socială a secolului al XLX-lea - care în ochii lui Marx încă va să vină (întreaga noutate a noului ar locui în această dimensiune socială, dincolo de revoluţia politică sau economică) -, ana-cronia sau intempestivitatea nu se va şterge într-o oarecare plenitudine a parusiei şi a prezenţei faţă de sine a prezentului. Timpul va fi în continuare „out ofjoint". Dar, de data aceasta, inadecvarea va depinde de excesul „conţinutului propriu" în ceea ce priveşte „fraza". „Conţinutul propriu" nu va mai speria, el nu se va mai ascunde, refulat, în spatele retoricii îndoliate

a modelelor antice şi a grimasei măştilor mortuare. El se va revărsa în afara formei, va face să crape vesmintele, va întrece în viteză semnele, modelele, elocinţa, doliul. Nimic nu va mai fi afectat, pregătit: nu va mai exista nici credit, nici figură de împrumut. Dar oricît ar părea de paradoxal, în această revărsare peste bord, în momentul în care vor ceda toate articulaţiile între formă si conţinut, acesta din urmă va fi în mod propriu „propriu" şi propriu-zis revoluţionar. După toate regulile logicii, nu ar trebui să-1 recunoaştem după nimic altceva în afară de lipsa de măsură a acestei dez-identificări intempestive, deci după nimic care să fie. Nimic care să fie acum, în prezent, identificabil. De îndată ce identificăm o revoluţie, ea începe să

imite, intră în agonie. Aceasta este diferenţa poetică, întrucît Marx ne spune de unde va trebui o revoluţie socială să-şi extragă „poezia". Aceasta este diferenţa poeziei înseşi, între acel acolo al revoluţiei politice de ieri si acest aici al revoluţiei sociale de astăzi, mai exact al acestui iminent astăzi despre care ştim, vai! acum, astăzi, că, în clipa imediat următoare, preţ de vreun secol şi jumătate, se va fi expus indefinit, imperturbabil, uneori pentru ce-i mai bine, cel mai adesea pentru ce-i mai rău, aici mai degrabă decît acolo, uneia dintre cele mai inepuizabile frazeologii ale umanităţii moderne : ‚J)ort ging die Phrase iiber den Inhalt, hier geht der Inhalt iiber die Phrase hinaus". Din păcate, da şi nu.
Cu siguranţă, el ar fi trebuit să multiplice exemplele acestei implacabile anacronii în 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte (iar acest titlu, ca şi data, furnizează primul exemplu al unei parodii îndoliate: prin ceea ce este o familie, familia Bonaparte, şi Franţa, la articulaţia genealogică dintre public şi privat).
Nu vom reţine decît unul singur, cel mai aproape de spiritul literei, adică, aici, de corpul spectral care îi ţine locul, în fond, de data aceasta este vorba de o parodie a spectrului însuşi. O revoluţie începe să caricaturizeze ea însăşi „spectrul roşu" pe care contrarevoluţionarii făcuseră totul pentru a-1 conjura. „Spectrul roşu" a fost şi numele unei grupări revoluţionare[1].
1. înainte să regăsesc în 18 Brumar... această aluzie la „spectrul roşu", Etienne Balibar îmi semnalase existenţa unui jurnal intitulat Spectrul roşu („în timpul revoluţiei din 1848 [...], pe cît se pare după masacrele din iunie [...] adică spectrul revoluţionarilor-proletari morţi"). „Anunţ revolta ţărănească, scrie Romieu în Spectrul roşu. Proletarii sînt

Pliul suplimentar care ne interesează aici este şi cel ce asigură, în mod regulat, întoarcerea reflexivă a unei conjuraţii: cei care sperie se sperie pe ei înşişi, conjură spectrul însuşi pe care ei îl reprezintă. Conjuraţia face din ea însăşi propriul doliu şi se întoarce contra propriei sale forţe.
Ipoteza noastră este aceasta: chiar şi dincolo de un „18 Brumar", ea a ajuns mereu la ceea ce numim marxism. In loc să-1 apere de ce este mai rău, această întoarcere de conjuraţie, această contra-conjuraţie îl va fi împins, cu siguranţă, spre aşa ceva. în capitolul III din 18 Brumar.,., o dată în plus, Marx opune revoluţia din 1848 primei Revoluţii franceze. O retorică fermă şi eficientă multiplică trăsăturile unei opoziţii dominate de o figură majoră: dacă 1789 este linia ascendentă, temeritatea care învinge, mersul mereu mai departe (constituţionali, girondini, iacobini), în 1848 se urmează o linie descendentă : în timp ce constituţionalii conspiră contra Constituţiei, revoluţionarii se pretind constituţionali şi Adunarea naţională îşi împotmoleşte atotputernicia în parlamentarism. Fraza învinge, cu siguranţă, conţinutul:
„[...] în numele ordinii, o agitaţie sălbatică şi golită de orice conţinut (inhaltslose Agitation); în numele revoluţiei, predica cea mai solemnă în favoarea ordinii, pasiuni fără adevăr, adevăruri fără pasiune, eroi fără eroism, istorie fără evenimente (Geschichte ohne Ereign;~se)"[1].
Or, în ce constă, aici, această absenţă de evenimente şi, în cele din urmă, această anistoricitate ? Cu ce se aseamănă ea ? Răspuns: desigur, cu o absenţă de corp. Dar cine a pierdut acest corp? Ei bine, nu un individ viu, nu, cum se spune, un

subiect real, ci un spectru, spectrul roşu pe care-1 conjurau contra-revoluţionarii (şi, de fapt, întreaga Europă: Manifestul
pregătiţi, mobilizaţi, organizaţi în ambuscade pînă în cel din urmă sat, cu ura şi cu invidia în inimi [...]" (citat de J. Bruhat, „Le Socialisme francais de 1848 â 1871", în Droz, Histoire generale du socialisme, PUF, t. I, p. 507). „Ne gîndim, adaugă Balibar, şi la «Spectrul morţii roşii» de Villiers de l'Isle-Adam, scris, dacă nu mă înşel, după Comună, chiar dacă «moartea roşie» nu este, aici, după cit se pare, acelaşi lucru cu «moartea roşilor»..." 1. 18 Brumar..., p. 100.

era deja ieri). Iată din ce motiv trebuie să „răsturnăm" lucrurile, să inversăm povestirea lui Chamisso, La merveilleuse histoire de Peter Schlemihl, omul care şi-a pierdut umbra. Aici, ne spune Marx, „aidoma unui Schlemihl răsturnat" (als unige-kehrte Schlemihle), umbra si-a pierdut corpul în momentul în care revoluţia a apărut în uniforma ordinii. Spectrul însuşi, în fond, spectrul roşu s-a dez-încarnat. Ca şi cum aşa ceva ar fi posibil. Dar nu este aceasta chiar posibilitatea, virtualitatea însăşi? Şi, pentru a înţelege istoria, adică evenimenţialitatea evenimentului, nu trebuie să calculăm, să socotim cu această virtualitate ? Nu trebuie să ne gîndim că pierderea corpului ar putea afecta spectrul însuşi, încît să fie imposibilă deosebirea între spectru şi spectrul spectrului, spectrul în căutarea conţinutului propriu şi al efectivităţii vii? Deoarece, să nu uităm niciodată că, descriind aceste întoarceri, inversiuni, conversiuni fără limită, Marx denunţă de fapt aparenţe. Critica sa constă si în a afirma: aceşti oameni şi aceste evenimente care se descărnează aidoma unui Schlemihl răsturnat, al cărui corp a dispărut (abhanden gekommen ist), apar (erscheinen), desigur, astfel, dar aceasta nu este decît o apariţie, deci şi o aparenţă şi, în cele din urmă, o imagine, în sensul fenomenului şi în sensul figurii din retorică, înseamnă că ceea ce, în cele din urmă, pare să fie o imagine este, în acelaşi timp, în mod provizoriu, imaginea finală, ceea ce „apare la sfîrşit" (endlich erscheint) - cenuşiu pe cenuşiu, ca şi roşu pe roşu - în parusia acestei revoluţii avortate:

„Dacă vreodată o perioadă istorică a fost zugrăvită în tonuri cenuşii (grâu in grâu), atunci aceasta este. Oameni şi evenimente par nişte Schlemihl ă rebours (erscheinen als umgekehrte Schlemihle), nişte umbre care şi-au pierdut trupul. Revoluţia însăşi îşi paralizează promotorii şi nu-i înarmează cu vehemenţă şi cu răbdare decît pe adversarii ei. Arunci cînd «spectrul roşu» (das «rote Gespenst»), evocat şi conjurat (heraufbesch-woren und gebannt) continuu de către contra-revoluţionari, apare în sfîrşit (endlich erscheint), el nu apare cu boneta frigi-ană anarhistă, ci în uniforma ordinii, în pantaloni roşii (in roten Plumphosen)"[1].

1. Ibident, p. 101.

Din ambele părţi, între revoluţie şi contra-revoluţie, între democraţi şi Bonaparte, războiul nu opune numai spectre şi conjuraţii, vrăjitorii animiste şi incantaţii magice, ci şi simulacrele acestor simulacre. Din ambele părţi, o reflexie speculară trimite continuu înapoi simulacrul şi amînă, pînă la abis, întîlnirea cu trupul viu, cu evenimentul real, viu, efectiv, cu revoluţia însăşi, revoluţia propriu-zisă, în persoană. Aceasta nu-1 împiedică pe Marx să fixeze o

dată. Este adevărat că el indică întotdeauna între paranteze că este vorba despre o duminică. Or, în chiar singularitatea sa, o dată repetă, reînvie întotdeauna fantoma unei alte date, după care poartă doliu. Apoi, o duminică nu este o zi oarecare pentru o revoluţie. Hegel numise deja o anumită sfîntă vineri speculativă, Marx arată ceea ce se vede de ziua Domnului, apariţia aşteptată, întoarcerea celui mort, învierea ca re-apariţie:

„[...] efect de graţie a acelui 2 [duminica de, Sonntag des Monats] mai 1852. Data de 2 [duminica de] mai 1852 devenise la ei [domnii democraţi] o idee fixă, o dogmă, tot aşa cum era pentru milenarişti ziua în care Christos trebuia să învie (wieder-erscheinen solite) şi să instaureze pe pămînt regatul celor o mie de ani. Ca întotdeauna, slăbiciunea îşi aflase salvarea în credinţa în miracole, ea îşi imagina că îşi biruise duşmanul, pentru că îl exorcizase în imaginaţie (in der Phantasie weghexte) [...]".

Şi, ceva mai tîrziu, tot duminică, aceeaşi zi, o altă duminică, au cuvîntul fantomele, fantasmagoria, anatema ca formulă de exorcism (Bannformel}, vrăjitoria, supravieţuirea nu va fi durat decît o clipită, acesta este testamentul unui popor. Un popor curînd orbit care se sinucide prin propria sa voce, cu propria sa mînă, într-un decret mefistofelic:

„[...] fulgerele presei cotidiene, întreaga literatură, celebrităţile politice şi gloriile spirituale (die geistigen Renommeen), Codul civil şi Codul penal, libertate, egalitate, fraternitate şi ziua de 2 [duminica de] mai 1852, toate au dispărut ca prin farmec (wie eine Phantasmagorie) în faţa exorcismului (Bannformel) unui om pe care nici chiar duşmanii săi nu-1 consideră un vrăjitor (Hexenmeister). Sufragiul universal pare să fi supravieţuit (iiberlebt) doar o clipită, numai pentru a-şi scrie testamentul, cu mîna sa, în văzul lumii şi pentru a proclama în numele poporului însuşi: «Tot ceea ce există merită să piară»" *.

Ce s-a putut petrece într-o clipită? Cum să descrii această scamatorie? Iată că, profitînd de o zi de gardă, un fals vrăjitor -tot atît de inconsistent ca şi un fel de fantomă de-a doua, un spectru auxiliar, o fantomă (revenant) de serviciu (Ludovic Bonaparte), ea însăşi bîntuită de figura aproape părintească a unui mare spectru (Napoleon Bonaparte şi Revoluţia din 1789) - face să dispară revoluţia, ca o fantasmagorie, printr-un exorcism pervers, diabolic şi inaparent. Căci, în cazul în care conjuraţia sa face să dispară poporul, ea îşi semnează, într-adevăr, prin aceasta propria dispariţie, o semnează cu mîna ei: alienare absolută şi, de-acum înainte, fără trup, alienare de sine care nu-şi apropriază astfel decît propria sa moarte şi care nu lasă moştenire decît patrimoniul exproprierii sale.

Răspund oare aceste paradoxuri unei logici consistente şi ireductibile ? Sau trebuie să le acordăm noi acest avantaj ? Şi acest avantaj ar fi el cel al unei retorici? Este oare vorba numai de efectele căutate în ceea ce s-a crezut uneori (aşa cum a făcut, de exemplu, Michel Henry[1]) că se poate clasa în textele „politice" sau „istorice" ale lui Marx, în opoziţie cu textele sale „filozofice"? Ipoteza noastră este diferită. Desigur că trebuie să estimăm doza de polemică, de talent oratoric a unui arsenal de vorbire ieşit din comun: o panoplie de argumente, dar şi de imagini, o fantastică panoplie în nişte timpuri cînd exista gustul pentru fantome (reuenants) (pentru un anumit teatru al fantomelor

[revenants], după o scenografie istoriceşte determinată - căci orice epocă îşi are scenografia ei, şi noi avem fantomele noastre). Cu siguranţă, trebuie să ţinem seama şi de angajamentul singular în mobilitatea unor contexte istorice, tactice şi strategice foarte deosebite. Dar, dincolo de aceste limite, ele nu trebuie să ne împiedice să recunoaştem nişte invarianţi. Există, aici, constanţă, consecvenţă şi coerenţă. Există, aici, straturi discursive, iar stratificarea acestora permite unor lungi secvenţe să rămînă subiacente unor formaţiuni efemere. Chiar dacă o anumită eterogenitate rămîne structurală, după cum am sugerat necontenit aici, ea nu separă tipurile de discurs, ci operează în interiorul fiecăruia în parte, în forma sa filozofică, paradoxia spectrului figura deja în programul Ideologiei germane, şi va rămîne şi în Capitalul. Iar fantastica

1. Ibidem, pp. 74-75. Traducere uşor modificată.

1. Cf. supra, p. 166, nota 1.

panoplie, chiar dacă ne pune la dispoziţie retorica sau polemica în imagini sau în fantasme, ne dă, poate, de gîndit că figura fantomei nu este o figură oarecare. Ea este poate figura ascunsă a tuturor figurilor. Ca atare, ea n-ar mai întruchipa, poate, o armă tropică oarecare. Nu ar exista nici o meta-reto-rică a fantomei.

In faţa acestor paradoxuri, în ce ar consta sarcina noastră ? Una dintre sarcini, cel puţin, ar fi, de exemplu, reconstituirea unui plan de luptă, a hărţii spectrologice a ceea ce în Ideologia germană a fost cea mai gigantică fantomahie din toată istoria filozofiei. Ar trebui să urmărim detaliul în jocurile nemaivăzute şi în revărsările reciproce a ceea ce Marx numea, în pasajele pe care tocmai le-am citat, un „conţinut propriu" şi o „frază". Plăcerea n-ar mai trebui să scape nici o scînteie din spirit, din spiritul lui Marx (şi al lui Engels), prin această vorbă de duh şi de dincolo de ea şi nu numai din economia Witz-ului, a împunsăturilor şi săgeţilor acestuia, ci şi prin şi dincolo de transsubstanţierea dintre Gaz şi Geist[1].

Vom putea doar privilegia cîteva trăsături dintr-o lungă şi spirituală diatribă. Este vorba, iarăşi, despre o vînătoare. Ne folosim de toate armele posibile. Hărţuim mereu şi fără milă, adeseori fără credinţă şi fără lege, adică fără prea multă încredere, pe cineva pe care îl acuzăm că aparţine neo-evan-ghelismului despre care vorbeam înainte. Dacă 1-am crede pe Marx (şi pe Engels), Sfîntul Max (Stirner) ar fi pus să mintă Apocalipsa Sfîntului loan. Acolo unde acela o anunţa pe femeia din Babilon, acest alt centru comun al elipsei noastre din Orientul Mijlociu, astăzi, încă o dată, neo-evanghelistul Stirner proclamă omul, secretul (das Geheimnis), unicul (den Einzigen). Şi iată, atunci, în deşertul spiritului (die Wiiste des Geistes), întreaga istorie a spiritelor, fantomelor sau a spectrelor (revenants):

1. „[...] Stirner descoperă că la sfîrşitul lumii antice «spiritul se revărsa, ca o spumă irezistibilă, pentru că în sînul lui se dezvoltau gaz (spiritele) (GaselGeister)»." Marx analizează apoi Jocurile uimitoare" pe care le descrie, astfel, sfîntul Max (Ideologiagermană, op. cit., p. 213). Hegel acorda şi el deja atenţie afinităţii Gas-Geist: acţiunea morţii, fermentarea cadavrului în descompunere marchează trecerea de la o filozofie a naturii la o filozofie a spiritului, îmi permit ca, pentru această temă, să trimit la Glas, Galilăe, 1974, în special pp. 70, 106, 263 şi De l'esprit, Galilee, 1987, p. 163.

mai întîi, istoria pură a spiritelor (reine Geistergeschichte), apoi istoria celor posedaţi (die Besessenen) ca istorie impură a fantomelor (unreine Geister geschichte), apoi impura impură istorie a spiritelor (unreine unreine Geister geschichte). Stirner însuşi o proclamă: „De cînd Cuvîntul s-a întrupat, de cînd lumea s-a spiritualizat (vergeistigt), de cînd a fost vrăjită (verzaubert), este o fantomă (ein Spuk)"[1]. Marx face tot felul de ironii în jurul cazului „Stirner" [nume propriu între ghilimele; se ştie, este vorba de un pseudonim]: „«Stirner» vede spirite (sieht Geister)". Deoarece, asemenea unui ghid turistic sau asemenea unui profesor, Stirner ar pretinde să ne înveţe regulile metodei pentru o bună introducere în fantome. După ce a determinat spiritul ca fiind altceva decît eu(l) (Der Geist ist etwas Andres als Ich.) - definiţie care, îndrăznim să subliniem, nu este lipsită de profunzime -, Stirner mai pune o întrebare excelentă („Dar ce este acest altul?" Dieses Andre ober, was ist's ?), o importantă întrebare pe care Marx, se pare, a ironizat-o prea iute şi, la rîndul său, s-a străduit pe cît posibil s-o exorcizeze. Cu atît mai mult cu cît Marx o pune el însuşi pentru a-şi rîde de ea cu uşurinţă, această întrebare se mulţumeşte să modifice, într-o „metamorfoză" (Wandlung) suplimentară, întrebarea originară (die urspriingliche Frage), abisala întrebare care se referea, în fond, la non-identitatea cu sine, la inadecvare si deci la non-prezenţa la sine, intempestivitatea dezajustată a acestui lucru pe care îl numim spirit. Marx n-ar fi trebuit să-şi bată joc, dar iată că o face cu maliţiozitate, cu o ingeniozitate care ar vrea să pară prefăcută. Ea este astfel, poate mai puţin decît pare (deci nu încercăm să ascundem aici, deşi nu este chiar momentul potrivit, că luăm în serios originalitatea, îndrăzneala si chiar seriozitatea filozofico-politică a lui Stirner, pe care ar trebui să-1 citim şi fără Marx, sau împotriva lui Marx; dar nu acesta este, aici, scopul nostru). Marx:

„Aşadar, acum, întrebarea se pune astfel: Ce poate fi spiritul altceva decît eu ? în timp ce întrebarea iniţială era: Prin creaţia sa din nimic, ce altceva este spiritul decît el însuşi ? (Was ist der Geist durch seine Schopfung aus Nichts anderes als er selbst ?)

1. Ideologia germană, op. cit., p. 177. Se ştie că Marx îşi întreţese în mod constant discursul polemic cu lungi citate din Unicul şi proprietatea sa (1845).

Iată ceea ce-i permite sfîntului Max să sară la «metamorfoza» următoare" (p. 177. Altă lectură echivalentă: spiritul nu se creează de la nimic altceva decît de la el însuşi).

In prima şi simpla sa „impuritate", istoria fantomelor se desfăşoară în mai mulţi timpi, în mai multe vremuri, înainte chiar de a asista, bine instalaţi la tribuna noastră, la ceea ce trebuie să numim teoria spectrelor, procesiunea fantomelor de concepte pe care ar alcătui-o aceste concepte de fantome (simplele lor nume, crede Marx), este important să subliniem că această teorie îşi trădează originea, adică pe părintele său, Hegel. A trădat si trădează. Ea îşi lasă văzut ascendentul şi este nedemnă de el. Ea îl denunţă. Genealogia hegeliană a lui Stirner ar fi şi o decădere a fiului. Stirner descinde din Hegel, este bîntuit de autorul Fenomenologiei spiritului, dar nu îl poate suporta. El îşi scuipă din nou fantomele vii, ca o balenă ce suferă de

indigestie. Cu alte cuvinte, el nu îl înţelege pe Hegel, nu tot atît de bine ca un altul dintre descendenţii săi, ghiciţi despre cine este vorba. Pe acesta din urmă, la fel de persecutat de umbra marelui tată care vine în fiecare seară, şi el gata să-1 trădeze sau să-1 răzbune (uneori este acelaşi lucru), îl vedem ocupat să-i dea o lecţie de hegelianism fratelui Stirner. Acesta se strecoară mereu în fraza hegeliană, îşi strecoară cuvintele în „bine cunoscuta frazeologie a ortodoxiei hegeliene"[1], însă acest moştenitor nedemn nu a înţeles esenţialul din testament, el nu a citit bine Fenomenologia spiritului din care se inspiră şi a cărei versiune creştină ar dori să ne-o ofere („sfîntul Max îşi propune să ne dea o fenomenologie a spiritului creştin"). De fapt, ce n-a înţeles el ? în ce constă esenţialul ? Fiind vorba despre devenirea-spectru (le devenir-spectre) a spiritului, el nu a văzut că pentru Hegel lumea nu era numai spiritualizată (vergeistigt), ci şi de-spiritualizată (entgeistigt), teză pe care autorul Ideologiei germane pare, aşadar, s-o aprobe: această de-spiritualizare este întocmai (ganz richtig) recunoscută de Hegel, putem citi noi. Hegel a ştiut să pună în relaţie cele două mişcări, dar „sfîntul nostru dialectician", care ignoră „metoda istorică", n-a ştiut să înveţe s-o facă. Mai mult chiar, dacă ar fi fost un istoric mai bun, s-ar fi despărţit, de altfel, în cele din urmă, de Hegel. Căci i se reproşează lui Stirner că nu-1 înţelege 1. Ibidem, p. 172.

pe Hegel si, ceea ce nu este în mod obligatoriu contradictoriu, că este prea hegelian în genealogia pe care o face el fantomei. Acest frate rău[1] este acuzat de a fi în acelaşi timp un fiu prea filial şi un fiu rău al lui Hegel. Un fiu docil îşi ascultă tatăl, îl imită, dar nu înţelege nimic din el, subînţelege Marx - care ar fi vrut nu să facă neapărat contrariul, adică să devină şi el un fiu rău, ci altceva, întrerupînd filiaţia. Mai uşor de zis decît de făcut, în orice caz, opera lui Stirner rămîne nulă şi neavenită. „Chiar dacă ne-ar fi furnizat această fenomenologie (de altfel superfluă, după Hegel), el nu ne-ar fi dat, oricum, nimic."[2]
Fiu rău şi prost istoric, Stirner ar fi incapabil să o rupă cu ascendentul şi cu precedentul Fenomenologiei (şi ce este o fenomenologie altceva decît o logică a lui phainesthai şi a unei phantasma, aşadar a fantomei?, cu condiţia să nu ne epuizăm, cu disperare, cum face Marx însuşi, în cele din urmă, încercînd să distingem spiritul de spectru). Autorul lucrării Unicul si proprietatea sa nu vede că nişte concepte atît de abstracte cum ar fi Conştiinţa de sine sau Omul sînt de natură religioasă. El face din Religie o causa sui, ca şi cum nişte spectre s-ar putea mişca prin ele însele. El nu vede că totuşi „creştinismul nu are nici o istorie", nici o istorie proprie. El nu a ştiut să explice - aşa cum ar fi trebuit s-o facă - „autodeter-minările" si „dezvoltările" „spiritului religios" pornind de la „cauze empirice", de la „condiţii empirice", de la „forme de stat determinate", de la „raporturi de schimb şi raporturi industriale determinate". El a ratat totodată fiinţa-determinată, aşadar „necesară", determinarea (cuvînt atotputernic al acu-

zării) şi, mai exact, empiricitatea acestei determinări. Astfel, el a ignorat ceea ce determină această determinare a spiritului ca hetero-determinare. Empirismul aparent declarat care inspiră această critică trimite întotdeauna, de fapt, la o lege a alterităţii. Ca întotdeauna, empirismul are înclinaţii pentru heterologie. Recunoaştem experienţa efectivă a ceea ce întîl-neşte ea din celălalt. Or, tocmai pentru că a ignorat această

1. Despre istoria încîlcită şi supradeterminată a raporturilor cu Stirner şi despre contextul istorieo-politic al acestei polemici, cf. Henri Arvon, Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner, PUF, 1954, pp. 128 şi urm.

2. Ideologia germană, p. 177.

hetero-determinare a spiritului creştin, Stirner este vrăjit; halucinat, el fantomalizează, am zice că fantasmează spiritul, în realitate, el este obsedat de frecventa hegeliană. Este posedat numai de ea. Singura „alteritate" de care ar fi capabil este „fiinţa-alta" a unei catedre, „fiinţa-alta a ideilor profesorului berlinez". „Metamorfozele" omului şi ale lumii stirneriene constituie istoria universală încarnată în umbra lui Hegel, întrupată în „carnea filozofiei hegeliene" (in den Leib der Hegelschen Philosophie), metamorfozată şi întrupată în „spectre care sînt numai potrivit aparenţelor o «fiinţă-alta» a ideilor profesorului berlinez". Ele nu sînt decît asta şi sînt astfel în aparenţă. In Fenomenologia spiritului, în această Biblie sau în această Carte, Hegel transfigurează individul în „conştiinţă" şi lumea în „obiect". Atunci, viaţa şi istoria sînt transfigurate în chiar diversitatea lor, în raporturi de la conştiinţă la obiect. Este vorba tot despre adevăr şi despre o fenomenologizare a adevărului ca adevăr al conştiinţei care, aici, este pusă în discuţie. Istoria fantomei rămîne o istorie a fantomalizării şi aceasta va fi într-adevăr o istorie a adevărului. A devenirii-adevăr a unei fabule, cu condiţia să nu fie invers, o afabulaţie a adevărului, în orice caz, o istorie de fantome. Fenomenologia (spiritului) descrie: 1. raportul conştiinţei cu obiectul ca adevăr sau ca raport faţă de adevăr ca simplu obiect; 2. raportul conştiinţei, în măsura în care aceasta este adevăratul, cu obiectul; 3. raportul adevărat al conştiinţei cu adevărul (wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit).

Această triplicitate reflectă Trinitatea: Dumnezeu Tatăl, Christos şi Sfîntul Duh. Spiritul asigură medierea, aşadar trecerea şi unitatea. Prin aceasta, el generează metamorfoza spiritualului în spectral: este chiar greşeala sfîntului Max. Avem, aşadar, sentimentul că cel puţin în critica făcută lui Stirner, Marx atacă înainte de toate spectrul, şi nu spiritul, ca şi cum ar crede încă, în această privinţă, în vreo purificare decontaminantă, ca şi cum fantoma n-ar pîndi spiritul, ca şi cum, mai exact, nu 1-ar bîntui încă din pragul spiritualizării, ca şi cum iterabilitatea însăşi, care condiţionează şi idealizarea şi spiritualizarea „ideii", nu ar anula atunci orice siguranţă critică referitoare la distincţia dintre cele două concepte, însă Marx ţine să discearnă. Acesta este

preţul pentru un krinein al criticii.
Capitolul 5
Apariţia inaparentului: „escamotarea" fenomenologică
O articulaţie asigură mişcarea acestui rechizitoriu jndîrjit. Ea produce joc. Jocul ei are loc între spirit (Geist) şi spectru (Gespenst), între spirit, pe de o parte, şi fantomă sau spectru (revenant), pe de altă parte. Această articulaţie rămîne de multe ori inaccesibilă, se eclipsează, la rîndul său, în umbră, se mişcă în ea şi induce în eroare, în primul rînd, să subliniem încă o dată acest lucru, Geist poate să însemne şi spectru, aşa cum fac cuvintele „spirit" sau spirit. Spiritul este şi spiritul spiritelor, în al doilea rînd, Ideologia germană uzează şi abuzează de acest echivoc. Este principala sa armă. Şi, mai presus de orice, chiar dacă operează în mod constant şi consecvent, şi chiar dacă este mai greu de susţinut decît Marx însuşi o crede, argumentul care îi permite să distingă între spirit şi spectru rămîne discret şi subtil. Spectrul e al spiritului, participă la el, ţine de el chiar şi atunci cînd îl urmează ca dublul său fantomal. Diferenţa dintre cei doi, iată ceea ce tinde, tocmai, să dispară în efectul de fantomă, tot aşa cum tinde să dispară si conceptul unei astfel de diferenţe sau mişcarea argumenta-tivă care îl pune în operă prin retorică. Cu atît mai mult cu cît aceasta este din capul locului sortită polemicii sau, în orice caz, strategiei unei vînători. Ba chiar unei contra-sofistici ce riscă, în orice clipă, replica : să reproducă în oglindă logica adversarului în chiar momentul cînd îi întoarce răspunsul; să supraliciteze tocmai atunci cînd îl acuză pe celălalt că abuzează de limbaj. Această contra-sofistică (Marx ca moştenitor paradoxal al lui Platon, ajungem imediat şi aici) e nevoită să mînuiască simulacre, mimeme, fantasme. Ea trebuie să pîndească, pentru a le denunţa, manevrele unui iluzionist, „escamotările" unui prestidigitator al conceptului sau scamatoriile unui retor nominalist.
Putem încerca să suprindem această strategie cît mai aproape de litera ei, şi în primul rînd de litera ei stirneriană, în ceea

ce Marx numeşte „escamotarea" (Eskamotage) în serie, aşa cum înţelege el să o demonteze la începutul „sfîntului Max" („Conciliul de la Leipzig III"). Producerea fantomei, constituirea efectului fantomă nu este doar o spiritualizare, nici măcar o autonomizare a spiritului, a ideii ori a gîndirii, aşa cum se produce ea, prin excelenţă, în idealismul hegelian. Nu -o dată efectuată această autonomizare, deodată cu exproprierea sau alienarea corespondente, şi numai atunci, momentul fantomal îi survine, vine să îi adauge o dimensiune suplimentară, un simulacru, o alienare sau o expropriere în plus. Adică un corp! O carne (Leib)! Căci nu există fantomă, nu poate exista faptul-de-a-deveni-spectru al spiritului fără măcar o aparenţă de carne, într-un spaţiu de vizibilitate invizibilă, ca dis-pariţie a unei apariţii. Ca să existe fantomă este nevoie de o revenire la corp, însă la

un corp mai abstract ca oricînd. Procesul spectrogen corespunde, aşadar, unei Incorporări paradoxale. Ideea sau gîndirea (Gedanke) o dată desprinse de substratul lor, se produce fantomă dindu-li-se acestora corp. Nu prin revenirea la corpul viu din care au fost smulse ideile si gîndurile, ci prin încarnarea acestora din urmă într-un alt corp artefactual, un corp protetic, o fantomă de spirit, ba chiar o fantomă de fantomă, am putea spune, dacă, aşa cum Marx însuşi lasă uneori să se creadă, prima spiritualizare produce şi ea, deja, spectru. O specificitate şi mai acută caracterizează însă fantoma pe care am putea-o numi „secundă", ca încorporare a spiritului autonomizat, ca expulzare obiectivantă a ideii ori a gîndirii interioare. (Din acest punct de vedere, există întotdeauna un travaliu al doliului în această încorporare a interiorităţii, şi moartea este la program. Teoria ideologiei depinde prin multe trăsături ale ei, vom sublinia ceva mai încolo acest lucru, de această teorie a fantomei. Ca teoremă stirneriană criticată, corectată sau răsturnată de către Marx, ea formalizează nu atît un proces de spiritualizare, autonomizarea idealităţii spirituale, cît o lege paradoxală a încorporării : ideologicul, ca şi, de altfel, mutatis mutandis, fetişul, ar fi, din acest punct de vedere, corpul oferit, sau mai curînd dat cu împrumut, împrumutat, încarnarea secundă conferită unei idealizări iniţiale, încorporarea într-un corp care nu este, desigur, nici perceptibil, nici invizibil, dar care rămîne de carne, într-un corp fără natură, într-un corp a-fizîc pe care am putea

să-1 numim, dacă este să ne încredem în aceste opoziţii, corp tehnic sau corp instituţional. Asemenea celui care spune, la adăpostul vizierei, / am thy Fathers Spirit, este vorba tocmai de un corp vizibil-invizibil, sensibil-insensibil şi aflat întotdeauna sub dura protecţie instituţională sau culturală a unui artefact: coiful ideologemei sau fetişul sub armură.)

Dar asta nu e totul. Specificitatea procesului poate să capitalizeze într-o şi mai mare măsură spectralizarea. O dată produsă fantoma prin încarnarea spiritului (a ideii sau a gîndirii autonomizate), cînd acest prim. efect de fantomă este operat, el este la rîndul său negat, integrat şi încorporat de către subiectul însuşi al operaţiei, care, revendicînd unicitatea propriului său corp omenesc, devine atunci, conform lui Marx-critic al lui Stirner, fantoma absolută, de fapt fantoma fantomei spectrului-spirit, simulacru al unor simulacre, la nesfîrşit. Avem de-a face aici, dacă este să-1 credem pe Marx, cu momentul delirant şi halucinogen al hybris-ului propriu-zis stirnerian: în numele criticii, şi uneori chiar al criticii politice (dat fiind că Stirner ţine şi un discurs politic, şi este bine cunoscută infinita încîlceală a dezbaterii ce formează contextul acestui „Conciliu de la Leipzig III - Sfîntul Max"), nu ar fi vorba, aici, decît de supralicitare a negativităţii, de furie a reapropierii, de acumulare de straturi fantomatice. Marx denunţă sofistica acestei „escamotări" într-unul din momentele cele mai clare ale argumentaţiei volubile şi uneori vertiginoase, care pare a ceda ea însăşi vertijului în care atrage obligatoriu o astfel de tropică, deoarece un spectru

nu face să se mişte doar mesele, el suceşte şi capetele. Ar fi vorba, de fapt, de o „nouă escamotare". Lui Marx îi place acest cuvînt. Dar de ce proliferarea aceasta de fantome procedează prin escamotări ? O escamotare, în fapt, se pluralizează, se lasă purtată de ea însăşi şi se dezlănţuie în serie. Marx începe, după care renunţă să le numere. Cuvîntul „escamotare" spune subterfugiul sau furtul din schimbul de marfă, dar în primul rînd scamatoria prin care un iluzionist face să dispară corpul cel mai sensibil. Escamotarea este o artă sau o tehnică a lui a face să dispară. Escamotorul se pricepe să facă inaparent. Este expertul unei hiper-fenomenologii. Or, în cazul de faţă, culmea escamotării constă în a face să dispară producînd „apariţii", ceea ce nu este decît aparent contradictoriu, deoarece ceva este făcut să dispară tocmai

provocînd halucinaţii ori dînd viziuni. Stirner tocmai a fost citat îndelung şi este, acum, comentat cît mai aproape de litera sa, este parafrazat: „Astfel, după ce a început prin a da gîndurilor (den Gedan-ken) o consistenţă corporală (Leibhaftigke.it), adică după ce a făcut din ele fantome (d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat), omul, identificat aici cu «Unicul», distruge această formă corporală (zerstort er nun wieder diese Leibhaftigkeit) integrînd-o propriului său corp, din care face, în acelaşi timp, corpul fantomelor (indem er sie in seinen eignen Leib zurucknimmt und diesen sotnit als den Leib der Gespenster setzt). Doar prin această negare a fantomelor se poate convinge de existenţa propriului său corp. Acest lucru arată îndeajuns natura veritabilă a acestei construcţii abstracte: corporeitatea omului (Leibhaftigkeit des Mannes). Pentru a crede în ea, omul trebuie mai întîi să şi-o «spună» «sieşi», dar ceea ce «îşi spune» nici măcar nu este «spus» corect. Dat fiind că în afara corpului său «unic», tot felul de corpuri autonome, spermatozoizi locuiesc nu doar în capul său, el transfigurează acest lucru într-o «fabulă»: Eu singur am un corp (sînt un corp: Ich allein bin leibhaftig). O nouă excamotare" *.

Efectul spectral corespunde, prin urmare, în viziunea lui Marx, unei puneri (Setzung) a fantomei, unei puneri dialectice a corpului fantomal ca şi corp propriu. Totul s-ar petrece, aşadar, între fantome, între două fantome. Două, deci, în viziunea lui Marx, în vreme ce pentru Stirner, numai primul moment ar fi cu adevărat spectral, eul izbutind, după el, să-1 depăşească prin reapropierea unui corp viu şi unic. Corpul viu, „al meu", „proprietatea mea" revine, anulînd sau recuprinzînd în interior proiecţiile fantomatice, protezele ideale. Acest al doilea moment marchează „distrugerea" sau „negarea" unei fantome anterior puse, expusă în exterior, obiectivată, adică a ideii sau gîndirii o primă dată încorporate. Această primă încorporare spectrală este, atunci, negată şi interiorizată. Eul este ceea ce o recuprinde în el însuşi (zurucknimmt): „eu" încorporez încorporarea iniţială negînd sau distrugînd, de-punînd punerea anterioară a exteriorităţii ei obiective, dez-obiectivînd fantoma. Aici, Marx îl parafrazează, fireşte, pe Stirner în

descrierea

1. Ideologia germană, op. cit., pp. 147-148, traducere uşor modificată.

pe care acesta o face descoperirii de sine a adolescentului ce devine bărbat. Dar numai pînă în punctul în care Marx, şi nu Stirner, determină ca fantomă momentul ultim, corpul propriu al eului, al meu, proprietatea mea (als die Meinige, als Mein Eigentum). Acolo unde Stirner vede o reapropriere carnală şi vie, un plus de viaţă (acolo unde nu ar mai exista moarte), Marx denunţă un surplus hiperbolic de spectralitate, un plus de moarte (acolo unde nu ar mai exista viaţă): din moment ce corpul viu, al meu, unicul nu este decît locul comun, spaţiul în care se strîng gîndiri sau entităţi ideale autonomizate, nu este el însuşi „corpul fantomelor" (Leib der Gespenster) ?

în toată această sarabandă a spectrelor, să încercăm să ne agăţăm de fermitatea cel puţin aparentă a cîtorva evidenţe, ("cea ce Stirner si Marx par a avea în comun este critica fanto-malului. Amîndoi vor s-o termine cu fantoma (revenant) şi amîndoi speră să reuşească acest lucru. Amîndoi ţintesc spre o reapropriere a vieţii într-un corp propriu. Această speranţă c, cel puţin, ceea ce pune în mişcare injoncţiunea prescriptivă sau promisiunea discursului lor. Şi poate chiar ceea ce dă primul conţinut determinant formalităţii mesianice a apelului lor. însă în vreme ce Stirner pare a încredinţa această reapropriere unei simple conversii a eului care reia în el însuşi (care nu este, de fapt, decît tocmai această mişcare de recuprindere interiorizantă) şi reînsufleţeşte în mod autentic, într-un fel oarecare, fantomele obiectivate, fantomele aflate în libertate, Marx denunţă, în ceea ce-1 priveşte, acest corp egologic: iată, strigă el, aceasta e fantoma tuturor fantomelor ! Iată care este iocul de adunare spre care aleargă toate spectrele repatriate: :<>rumul sau agora pentru toţi cei ce revin, căci se vorbeşte ioarte mult aici. Marx indică, atunci, să se procedeze la reapropriere ţinîndu-se cont de toate structurile practice si sociale, de toate ocolurile empirico-tehnice care produseseră fantomele iniţiale. Nu este de ajuns să distrugi, ca prin vrajă, într-o clipă, „corporeitatea" (Leibhaftigkeit) fantomelor pentru a reuşi să ţi le reîncorporezi vii. O astfel de magie a imediatităţii ce ar reda viaţă spectrelor prin simpla trecere de la corpul exterior la corpul interior, de la obiectiv la subiectiv, prin simpla auto-afecţie a lui „Eu-Mie", „creator şi posesor" al propriilor gînduri, iată ce pare a recomanda Stirner. în certitudinea absolută a contactului pur cu el însuşi, imediatitatea unui „Eu-Mie" ar fi reuşit

să exorcizeze fantoma privînd-o, de acum înainte, de orice interstiţiu, de orice adăpost, de orice spaţiere propice obsesiei care bîntuie. Ceea ce seamănă cu o epokhe, cu o reducţie fenomenologică a fantomei, pe care Marx o critică, însă, ca pe o reducţie fenomenologică la fantomă (la fenomenalitatea sau la fantasma unei fantome). Reducţia ca subiectivare a formei corporale a fantomei externe nu este decît o supra-idealizare şi o spectralizare suplimentară. Marx îl citează

şi îl comentează pe Stirner:
„Aşa cum Eu Mă descopăr (Ich Mich finde) (trebuie citit: «adolescentul se descoperă») «în spatele lucrurilor (Dinge), ca spirit (Geist), în acelaşi fel, în mod necesar, Eu Mă descopăr mai tîrziu» (citiţi: omul Se descoperă) «în spatele gîndurilor (Gedanken) ca şi creator şi posesor al lor (als ihr Schopfer und Eigner). în vremea spiritelor (In der Geisterzeit), gîndurile, născute totuşi din creierul Meu, Mă depăşeau pe Mine însumi» (îl depăşeau pe adolescent) «asemeni unor halucinaţii (ivie Fieberphantasien), ele pluteau în jurul Meu şi Mă tulburau, puteri înspăimîntătoare. Gîndurile luaseră o formă corporală (leibhaftig); erau nişte fantome (Gespenster), cum ar fi Dumnezeu, împăratul, papa, patria etc. Dacă le distrug forma corporală (Leibhaftigkeit), le reintegrez în corpul Meu şi spun : Eu singur deţin o formă corporală (zerstore Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zuriick und sage: Ich allein bin leibhaftig). Din acest moment, Eu iau în stăpînire lumea ca fiind ceea ce este pentru Mine, ca fiind a Mea, proprietatea Mea: raportez totul la Mine însumi (Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigen-tum : Ich beziehe Alles auf Mich.)»"[1].

In istoria a ceea ce se spune aici, în această fabuloasă reconstrucţie ce procedează, deseori, prin simplă numire, mulţu- <, mindu-se cu înlocuirea unor „nume proprii" cu nişte „nume pompoase"[2], Marx denunţă un surplus de halucinaţie şi o capitalizare a fantomei: ceea ce este cu adevărat (wirklich) distrus sînt numai nişte reprezentări în forma lor de reprezentare (Vorstellung). Adolescentul poate foarte bine să-si distrugă halucinaţiile sau să distrugă aparenţa fantomatică a corpurilor -

1. Ibidem, p. 147.
2. Ibidem, p. 153.

acelea ale împăratului, Statului, Patriei. El nu le distruge, de fapt, în mod efectiv (wirklich). Iar dacă încetează să se mai raporteze la aceste realităţi prin intermediul protezelor propriei sale reprezentări şi al „lunetelor imaginaţiei sale" (durch die Briile seiner Phantasie), dacă încetează să mai transforme aceste realităţi în obiecte, în obiecte ale intuiţiei teoretice, adică în spectacol, el va trebui, atunci, să ţină seama de „structura practică" a lumii. A muncii, a producţiei, a efectuaţiei, a tehnicilor. Numai această practicitate, numai această efectivi-îate (munca, Wirken sau Wirkung a[l] acestei Wirklinchkeit) ooate să dovedească o carne pur imaginară sau spectrală phantastische [...] gespenstige Leibhaftigkeit).

Marx pare a-i atrage atenţia lui Stirner: dacă vreţi să conjuraţi cu adevărat fantomele, credeţi-mă, vă conjur, conversia egologică nu-i de ajuns, nici schimbarea direcţiei unei priviri, nici o punere între paranteze, nici reducţia fenomenologică, trebuie să se muncească - practic, efectiv. Trebuie gîndită munca, şi muncit în acest scop. Este nevoie de muncă si trebuie să se ţină seama de realitate ca efectivitate practică, împăratul sau papa reali nu pot fi izgoniţi dintr-o dată, prin simpla exorcizare sau escamotare doar a formei-/tmtomă a corpului lor. Marx este cît se poate de ferm: cînd distrugi un corp fantomatic, rămîne corpul real. Cînd dispare corpul fantomal (die

gespenstige Leibhaftigkeit) al împăratului, nu corpul ca atare dispare, ci doar fenomenalitatea, fantomalitatea sa (Gespen-Klerhaftigkeit). împăratul este atunci mai real ca oricînd şi puterea lui efectivă (wirkliche Macht) poate fi măsurată mai bine ca niciodată. Cînd negi sau distrugi forma fantastică şi fantomatică (die phantastische und gespenstige Gestalt) a patriei, nici măcar nu te-ai atins, încă, de „raporturile efective" (wirkliche Verhăltnisse) ce o constituie, în reconstrucţia sa abstractă a vîrstelor vieţii, Stirner nu ne oferă decît o „umbră fantomatică" pe care noi trebuie s-o „confruntăm" cu corpul său dispărut, căci ceea ce el a pierdut în această pretinsă distrugere a spectrelor nu este altceva decît, pur şi simplu, propriul său corp, „viaţa" şi „realitatea efectivă" (Wirklichkeit). El şi-a pierdut corpul din iubire pentru propriul său corp. Căci toată această istorie rămîne comandată de paradoxurile narcisismului şi ale travaliului doliului. Totul începe, totul ar trebui să înceapă si să reînceapă, în axiomatica stirneriană, cu iubirea pentru

propriul corp („wenn mân sich leibhaftig liebgewonnen": „cînd ai început să iubeşti propriul tău corp, să te iubeşti pe tine însuţi in mod carnal"). Ţii, atunci, doliu după fantomele în care ai fost deja expropriat (ideile, gîndurile obiectivate etc.), în care ţi-ai pierdut deja corpul şi viaţa. Travaliului imediat al doliului, doliului travaliului, travaliului doliului fără muncă, conversiei imediat narcisice, Marx îi opune un travaliu asupra travaliului doliului capabil să ne elibereze de hiperfantomali-tate: ego-ul corpului stirnerian. Această critică nu exclude moartea şi nici exproprierea în inima viului, ea ne readuce la ceea ce face întotdeauna diferenţa dintre travaliul doliului, doliul însuşi şi narcisismul. Marx nu face decît să determine di-ferenţa (differance) ca practică şi întîrziere în reapropriere.

Ne-a permis, oare, această întoarcere înapoi să deosebim între nişte căi de multe ori foarte apropiate ? In cearta politică pe care Marx i-o caută lui Stirner, aceste căi par a-si răspunde una alteia. Dacă s-ar ţine un conciliabul rezervat în exclusivitate iniţiaţilor, el s-ar desfăşura în jurul întrebării referitoare la cine va şti să dovedească mai bine spectrul: în ce ritm, pe ce ocolişuri şi conform căror stratageme. In timp real, pe loc, sau într-un timp amînat. De ce să spunem, însă, conciliabul ? Pentru că, sub discordanţa absolută, infinită, aparent definitivă la care Marx ţine mai presus de orice şi pe care nu încetează s-o reamintească de parcă nimeni n-ar vrea să-1 creadă, se ascunde o proximitate, ba chiar o analogie de temut. Să ne înţelegem: de temut pentru Marx. Şi dacă este vorba de un conciliabul, e pentru că polemica e suscitată de o miză comună. Această miză este spectrul. Cu care atît Marx, cît si Stirner vor, în sfîrşit, s-o termine. Aceasta e axioma comună, şi ea rămîne în afara discuţiei. Trebuie luată pielea fantomei, iar pentru asta trebuie să ai fantoma. Iar pentru a o avea, trebuie s-o vezi, s-o situezi, s-o identifici. Trebuie să o posedezi fără să te laşi posedat de ea, fără a fi posedat de ea (besessen - e titlul unuia dintre rechizitoriile lui Marx: „Posedaţii", Die Besessenen [unreine Geistergeschichte]). Insă un spectru nu consistă, oare, în măsura, evident, în care poate să consiste, tocmai în faptul de a interzice sau de a bruia o

astfel de distincţie ? In faptul de a consista tocmai într-o astfel de indiscernabilitate ? A poseda un spectru nu înseamnă, oare, a fi posedat de el, a fi posedat

pur şi simplu? Iar a-1 captura nu echivalează, oare, cu a fi captivat de el ? Cu toate acestea, Marx pare de acord, în ceea ce priveşte esenţialul, cu Stirner: spectrul trebuie învins, trebuie să i se pună capăt. Dezacordul nu priveşte decît căile de atingere a acestui scop, soluţia optimă. Diferendul cu privire la uciderea fantomelor pare unul de natură metodologică, dar ci nu cunoaşte, prin definiţie, nici o limită: devine în mod implacabil unul ontologic, etic, politic. Un conciliabul rămîne, totuşi, un conciliu schismatic sau eretic, un conciliu secret, o discuţie însufleţită. Pe parcursul lui, nişte conjuraţi, uneori nişte complotişti, se contrazic, croiesc planuri, îşi lustruiesc ;irmele şi schimbă secrete. De acord sau nu în privinţa strategiei, toţi aceşti oponenţi ai umbrei degeaba ştiu cît se poate de bine că Europa este pe cale să tremure în faţa unei anumite fantome, aceea pe care Manifestul o desemnează încă de la primul său cuvânt, ei complotează şi împotriva unei armate de spectre, împotriva spectralităţii înseşi, si cu toţii sînt convinşi, fără doar şi poate, de faptul că este vorba de un război bun si drept. Ştim mai bine acum: a fost nevoie de mai mult de un secol pînă să înceapă exhumarea Ideologiei germane, pînă să se înceapă scoaterea ei din pămînt şi descurcarea, printre firele încîlcite ale rădăcinilor ei, a nodului de complicităţi si antagonisme dintre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer etc. Treaba a început, dar este departe de a se fi sfîrşit. Iar umbra părintească a lui Hegel nu încetează să revină, intriga se leagă, din nou, de la prima sa reapariţie. A-1 acuza, în acest complot otrăvit, pe celălalt înseamnă, de fiecare dată, a anunţa sau a denunţa iminenţa întoarcerii sale („[...] ifagain this apparition ••-•ome ['...]").

Căci dacă această întoarcere ne-a făcut ceva mai sensibili la viclenia unei astfel de „logici", la toate deghizările ei, la toate armele şi armurile de neînvins pe care ea le asigură corpului--fantomă, la strategia infinită generată de ea, îl putem, acum, înţelege mai uşor pe Stirner. Putem înţelege cum şi de ce se va fi dedat el unei astfel de spectralizări generale şi precipi-tate, în orice caz, după Marx, Stirner ar fi acceptat, în serie, deghizamentele (Verkleidungen) ideii hegeliene. Crezînd în ele, acreditîndu-le în chip dogmatic (aufTreu und Glauben), el le va fi luat, astfel, drept lumea însăşi, o lume faţă de care el

se vedea, atunci, nevoit să se afirme, să iasă în evidenţă şi, pentru asta, să se opună unui non-eu în confruntarea cu care el s-ar reapropria pe sine ca individ viu şi încarnat (a/s leib-haftiges Individuum).

Deseori, într-adevăr, Stirner a fost citit ca un gînditor fichtean. Insă acest Eu, acest individ viu ar fi el însuşi posedat şi invadat de propriul său spectru. El ar fi constituit din spectrele cărora le-ar fi, aşadar, gazdă şi pe care le adună în comunitatea bîntuită a unui singur corp. Eu =

fantomă. „Eu sînt" ar însemna, prin urmare, „sînt bîntuit": sînt bîntuit de mine însumi care sînt (bîntuit de mine însumi care sînt bîntuit de mine însumi care sînt... etc.). Oriunde există Eu, es spukt, „există bîntuire" („ca hanţe"}. (Idiomul lui „es spukt" joacă în toate aceste texte, ca şi în Das Unheimliche al lui Freud, un rol cu totul aparte. Traducerea lui eşuează întotdeauna, din păcate, în încercarea de a reda legătura dintre impersonalitatea sau cvasi-anonimatul unei operaţii [spuken] fără act, fără subiect şi fără obiect real şi producerea unei figuri, aceea a fantomei [revenant] [der Spuk]: nu numai „există bîntuire" [„fa hanţe"], aşa cum am cutezat să traducem, ci, mai curînd, „există revenire", „există revenant" [„ca revenante"], „există spectru" [„ca spectre"].) Modul esenţial al prezenţei la sine a cogito-ului ar fi obsesia proprie acestui „es spukt". Este vorba, aici, de cogito-ul stirnerian în logica unui rechizitoriu, fireşte, dar este, oare, această limită de netrecut? Această ipoteză nu ar putea fi extinsă la orice cogito ? La cogito-ul cartezian, la „eu gîndesc" kantian, la ego cogito fenomenologic[1] ? O prezenţă reală îi este promisă, aici, unui Narcis euharistie. Viul stirnerian, Eul său unic ar fi, într-un cuvînt, vizitat de propria sa apariţie. Individul îşi oferă el însuşi sieşi propriul „acesta este trupul meu". Sancho-Stirner şi Christos seamănă, de altfel, ca două „fiinţe de carne" („beleibte Wesen"), notează Marx, care nu se mulţumeşte să atragă neîncetat atenţia asupra dimensiunii christiano-hegeliene a întreprinderii, şi, deci, să reamintească faptul că orice fenomenologie este fenomenologie a spiritului (să traducem, aici: fenomenologie a spectrului) şi că, prin urmare,

1. Cu privire la implicarea straniu murmurată a morţii (nu doar a unui „sînt muritor", ci a unui „sînt mort") în declararea lui „eu sînt", îmi permit să trimit la La Voix et le Phenomene, PUF, 1967, pp. 98 şi urm.

ea nu poate să îşi ascundă vocaţia creştină. El pretinde a analiza şi a demonta ceea ce, în ochii lui, este literalmente o „construcţie". Or, pentru a deconstrui ceea ce seamănă cu o edificare speculativă, uneori pur şi simplu cu un discurs edificator şi cu o formă nouă a cugetării conforme, Marx sugerează că, sub această asemănare cu Isus Christos, fantasma stirne-riană proiectează o identificare, de fapt o unicitate: „Sancho, Christ modern: aceasta este «ideea sa fixă» spre care «tinde», de la bun început, tot acest montaj istoric (die ganze Geschichts-konstruktion) (p. 419). Un studiu sistematic ar reuşi să scoată, recvent, în evidenţă: tema hranei, a Cinei de Taină si a cuminecăturii se intersectează cu critica limbajului, a deghizărilor şi escamotărilor care constau, totdeauna, în acreditarea naivă a unor puteri discursive (abuzul de etimologie servind drept explicaţie, jocul cu omonimiile, privilegiul nominaţiei, autonomizarea limbajului etc.[1]).

O întrebare se impune atunci, şi este vorba de o chestiune de metodă, de o a doua propedeutică (Anleitung) la viziunea spiritelor: cum se ajunge la

transformarea lumii într-o „fantomă a adevărului" (in das Gespenst der Wahrheit)? Şi cum ajunge cineva să se transforme pe sine însuşi „într-o fiinţă sanctificată şi fantomatică" (in einen Geheiligten oder Gespenstigen) ? Această întrebare critică merge, mai întîi, de la sfîntul Max (Stirner) la Szeliga, în cursul unui dialog fictiv. Acesta din urmă vede reproşîndu-i-se exact ceea ce Marx îi reproşează iui Stirner, şi anume faptul de a nu mai trebui să se „mire" că „nu mai află în el însuşi decît un spectru" (in sich „nichts als einen Spuk finde"). Din clipa în care Szeliga transfigurează obiectul în adevăr, el uită detaliile, tratează obiectul în general, îşi industrializează afacerea, instalează prima „producţie de fantome en gros" (Erste Gespensterfabrikation im Grossen). El este convins de faptul cu care Stirner îl ameninţă şi îl acuză: acela de a concepe adevărul ca fantomă (die Wahrheit als Gespenst). Dar este exact ceea ce Marx îi reproşează sfîntului Max! Este exact ceea ce el se încăpăţînează să facă repro-ducînd această punere în scenă de poziţii şi opoziţii care va duce la o „serie aritmetică de apoziţii" căreia se va preface a-i

1. Cf. Ideologia germană, op. cit., mai ales pp. 181, 489-490 şi îndeosebi p. 261.

admira „metoda dialectică"[1]. Disimetrie vertiginoasă: tehnica pentru a avea viziuni, pentru a vedea fantome este, în realitate, o tehnică de a te face văzut de fantome. Fantoma, întotdeauna, mă priveşte. JMetodă de a vedea spirite: Să te transformi mai întîi în biet diavol îndobitocit, adică să te pui (sich setzen) în persoana lui Szeliga, apoi să vorbeşti cu tine însuţi, aşa cum sfîntul Max îi vorbeşte aceluiaşi Szeliga: priveşte lumea ce Te înconjoară şi spune Tu singur dacă nu simţi pretutindeni un spirit care Te priveşte! (aus Aliem Dich ein Geist anschaut /)" Urmează-mi privirea, pare a spune spectrul, cu autoritatea imperturbabilă şi cu duritatea de piatră a unui Comandor. Să urmăm această privire. O pierdem imediat din vedere: dispărut, dispărutul, în galeria oglinzilor în care se multiplică. Există nu doar un spirit ce Te priveşte. Acest spirit, dat fiind că „este" pretutindeni, dat fiind că vine de pretutindeni (aus Aliem), proliferează a priori, dă loc, privîndu-le de loc, unei mulţimi de spectre cărora nici măcar nu li se poate atribui un punct de vedere: ele invadează întregul spaţiu. Număr e spectrul. Dar pentru a locui chiar şi acolo unde nu eşti, pentru a bîntui toate locurile în acelaşi timp, pentru a fi atopic (nebun sau ne-localizabil), nu trebuie numai să vezi de sub vizieră, să vezi fără a fi văzut de cel ce se face văzut (eu, noi), trebuie să şi vorbeşti. Şi să auzi voci. Atunci, rumoarea spectrală răsună, invadează întregul spaţiu: spiritul „sublimului" şi spiritul „nostalgiei" trec toate graniţele. „Auzim - citează Marx -, «în fiinţele umane, vocile a milioane de spirite ce ne vorbesc» (und mân hort «aus den Menschen Millionen Geister reden»)."[2] O mişcare de sfredel nemilos antrenează, atunci, o serie de citate pentru a conduce spre două concluzii. Marx vrea în acelaşi timp să le extragă din textul-martor al lui Stirner şi să le utilizeze împotriva acestuia. Ca întotdeauna, pune stăpînire pe arme şi le întoarce împotriva celui care se credea unicul lor proprietar. Subliniem aici nişte obiecţii pe care am putea fi tentaţi să le adresăm principiului fenomenologic în general. Două concluzii, aşadar: 1. însăşi forma fenomenală a lumii e spectrală; 2. Ego-ul fenomenologic (Eu, Tu etc.) e un spectru. Phainesthai însuşi (înainte de determinarea sa în

fenomen
1. Ibidem, p. 180.
2. Ibidem, p. 176.

sau fantasmă, deci în fantomă) constituie posibilitatea însăşi a spectrului, aduce moartea, dă moartea, munceşte pentru doliu[1].
Consecinţă, concatenare, zgomot de lanţuri, procesiune nesfîr-şită a formelor fenomenale defilînd, albe şi diafane, în inima nopţii. Forma de apariţie, corpul fenomenal al spiritului, aceasta este definiţia spectrului. Fantoma este fenomenul spiritului. Să-1 citām pe Marx care, citîndu-1 pe Stirner, vrea să-1 forţeze pe acesta să mărturisească faptul că se identifică în mod irezistibil cu adversarul-martor pe care-1 citează pentru a-1 face să compară, sărmanul Szeliga. Acesta nu va fi supravieţuit uitării decît sub forma unei figuri lipsite de orice consistenţă, nu mai vorbeşte decît prin intermediul unei voci indirecte. Totul se concentrează, aşadar, în această locuţiune germană, es spukt,
l. Nu vom reduce, fireşte, nici o clipă conceptul îngust şi strict de fantomă sau de phantasma la generalitatea lui phainesthai. Preocupată de experienţa originală a obsesiei care bîntuie, o fenomenologie a spectralului ar trebui, într-o bună logică husserliană, să decupeze un cîmp cît se poate de bine determinat, şi relativ derivat, în interiorul unei discipline regionale (o fenomenologie a imaginii, de exemplu etc.). Fără a contesta, aici, legitimitatea, fecunditatea chiar, a unei astfel de delimitări, nu vom face decît să sugerăm, aici, fără a putea înainta mai mult pe această cale: posibilitatea radicală a întregii spectrali-tăţi ar fi de căutat în direcţia a ceea ce Husserl identifică, într-un mod atît de surprinzător, dar şi atît de puternic, ca o componentă intenţională, dar non-reală, a trăitului fenomenologic, şi anume noema. Spre deosebire de ceilalţi trei termeni ai celor două corelaţii (noeză--noemă, morphe-hyle), această non-reelitate (non-reellite), această incluziune intenţională dar non-reală a corelatului noematic nu este nici „în" lume, nici „în" conştiinţă. Ea constituie, însă, tocmai condiţia oricărei experienţe, a oricărei obiectivităţi, a oricărei fenomenalităţi, adică a oricărei corelaţii noetico-noematice - originară sau modificată. Ea nu mai este regională. Fără incluziunea non-reală a acestei componente intenţionale (incluziune inclusivă si non-inclusivă, deci: noema este inclusă fără, însă, a face parte), nu am putea vorbi de nici o manifestare, de nici o fenomenalitate în general (acest a-fi-pentru--o-conştiinţă, acest fapt-de-a-apărea ce apare care nu este nici conştiinţa, nici fiinţarea ce îi apare acesteia). O astfel de „ireelitate" („irreellite"), independenţa ei şi în raport cu lumea, şi în raport cu ţesătura reală a subiectivităţii egologice nu constituie, oare, însuşi locul apariţiei, posibilitatea esenţială, generală, non-regională a spectrului ? Nu este ea tocmai ceea ce înscrie posibilitatea celuilalt şi a doliului în însăşi fenomenalitatea fenomenului?

pe care traducerile franceze se văd nevoite s-o ocolească. Ar trebui să spunem: ga hanţe, ga revenante, ga spectre, există fantomă acolo, miroase a mort-viu - castel, spiritism, ştiinţă ocultă, roman negru, obscurantism, atmosferă de ameninţare sau de iminenţă anonimă. Subiectul care bîntuie nu este identificabil, nu se poate vedea, localiza, opri nici o formă, nu se poate decide între halucinaţie şi percepţie, există doar deplasări, te simţi privit de ceva ce nu vezi:
„Ajunşi la acest stadiu [unde se strigă prin intermediul a milioane de spirite, aus des Menschen Millionen reden], putem striga o dată cu Stirner: «Da, lumea întreagă e populată cu fantome (Ja, es spukt in der Ganzen Welt)». în

acest moment, «e foarte uşor să mergem mai departe» (p. 93), şi să strigăm: «Populată numai?Nu, lumea însăşi e un spectru (Nur in ihr? Nein, sie selber spukt)». (Spuneţi da, da sau nu, nu, e de-ajuns. Restul nu serveşte la nimic, e o tranziţie logică.) «Acestea sînt diversele forme fenomenale pe care le acoperă un spirit, acesta e un spectru (sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk).» După aceea, «priveşte» fără teamă «în jurul Tău sau aţinteşte-Ţi privirea către orizont, o lume de spectre Te înconjoară... Vezi spirite ([...] in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt [...] Du siehst Geister)». [...] Şi atunci «nu Te vei mira», aşa cum eşti, ajuns pe culmea szeligalităţii, să descoperi cu acest prilej că «spiritul Tău este şi el un spectru care-Ţi locuieşte corpul (Dein Geist in Deinem Leibe spukt)», că Tu însuţi eşti o fantomă (Du selbst ein Gespenst bist) «ce aşteaptă cu nerăbdare mîntuirea sa, adică un spirit». Această descoperire îţi îngăduie acum să vezi «spirite» şi «fantome» în «toţi» oamenii, şi astfel viziunea spiritelor va fi «atins | ţelul ultim pe care şi-1 propusese » (pp. 46-47). Baza acestei f metode se află în Hegel: Istoria Filozofiei, III, pp. 124-125 (printre altele), dar aici ea este exprimată cu mult mai multă corectitudine" *.

Acest pasaj va fi clarificat, printre altele, diferenţa dintre spectru şi spirit. Este o di-ferenţă (differance). Spectrul nu este doar apariţia carnală a spiritului, corpul fenomenal al acestuia, viaţa sa decăzută şi vinovată, ci şi aşteptarea nerăbdătoare şi nostalgică a unei mîntuiri, adică, o dată în plus, a

1. Ideologia germană, p. 176.

unui spirit ([...] auf Erlosung harrt, nămlich ein Geist [...]). Fantoma va fi fiind spiritul amînat, promisiunea sau calcularea unei răscumpărări. Ce este această di-ferenţă ? Totul sau nimic. Trebuie s-o introducem în socotelile noastre, dar ea dejoacă tot ce este calcul, interes[1] şi capital. Tranziţie între două momente ale spiritului, fantoma nu face decît să treacă. Stirner ia „în serios" - notează Marx, citîndu-1 - această trecere a „spiritelor" (la plural), care sînt nişte „copii ai spiritului", la singular (Sankt Max macht jetzt Ernst mit den „Geistern", welche die „Kinder des Geistes sind"). El „îşi imaginează", cel puţin, această fantomalitate a tuturor lucrurilor (Gespenster-haftigkeit Aller). El se mulţumeşte doar să dea nume la toată această progenitură, la toţi aceşti copii al căror sex nu este niciodată determinat, nici de către Max, nici de către Marx (totul, însă, lasă să se creadă că sînt fraţi ai aceluiaşi Fiu, deci fii ai aceluiaşi Tată, prin medierea aceluiaşi Sfînt Duh). Magie incantatorie a onomasticii şi a denumirilor controlate. Numele sînt noi, conceptele au îmbătrînit, se tîrăsc în urma unei singure idei: ideea că oamenii reprezintă, tocmai sub nişte denumiri noi, concepte generale, întreaga controversă priveşte aici, bineînţeles, statutul generalităţii conceptuale şi al tratamentului nepotrivit la care, în opinia lui Marx, Stirner o supune, fanto-malizînd-o. Aceşti „reprezentanţi" (Repräsentanten) care

sînt oamenii prezintă sau reprezintă generalitatea conceptelor „în stare neagră" (im negerhaften Zustande). Perfid, bifid, cuvîntul „negru" dă o dublă lovitură. Pe de o parte, el denunţă confuzia în care Stirner menţine conceptul, mai exact prezentarea conceptului, felul în care conceptele „intră în scenă", în intuiţie: indeterminarea omogenului, în elementul sumbru al unei obscurităţi nocturne. „Starea neagră" este, aşadar, şi - un august ascendent o spusese foarte recent - noaptea în care toate vacile sînt negre. Insinuarea lui Marx impune o stratagemă clasică: atunci cînd acuzi pe cineva că este prea generos cu generalitatea şi, în plus, prea ocupat, în penumbră, cu fantoma, încerci să conchizi că este vorba de un delict de obscurantism, şi chiar de ocultism. Iată, se spune atunci, cineva care mai continuă să creadă în fantome: nu se poate să nu creadă, din moment ce consumă atîta energie ca să scape de ele!

1. în limba franceză interet are sensul de „interes", dar şi de „dobîndă" (n.t.).

în numele Luminilor Raţiunii, are loc, atunci, o condamnare a tot ce este obscuritate în prezentarea conceptului general: „starea neagră" egal obscurantism plus ocultism, mister plus misticism şi mistificare. Negrul nu este niciodată departe de obscur şi de ocult. Spiritualismul nu e decît un spiritism. Pe de altă parte, însă, „starea neagră" ar putea face semn în direcţia aservirii acestor pseudo-concepte lipsite de orice autonomie. Nu li se recunoaşte nici o necesitate internă. Căci ele lucrează doar ca nişte obiecte în slujba oamenilor, pentru oameni: „Aceste concepte generale încep prin a se prezenta aici în stare neagră, adică în calitate de spirite obiective, de obiecte pentru oameni (als objektive, den Menschen gegenständlische Geister), si, în acest stadiu, se numesc fantome sau — spectre (revenants) \ (und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder - Spuk)"[1].

Dacă fantoma se diseminează peste tot, problema devine angoasantă: de unde trebuie să înceapă numărarea progeniturii ? încă o chestiune de cap. Pe cine să pui în frunte dintre toţi cei care îţi umblă prin cap ? (Mensch, es spukt in Deineni Kopfe/) In fruntea procesiunii vine capitalul, reprezentarea capitală, Fiul cel mare: Omul. Arhi-spectrul, cel prin care se începe şi se comandă totul, fantoma capitală (das Haupt-gespenst) este, în primul rînd, Omul însuşi, cu O mare (Das Hauptgespenst ist naturlich «der Mensch» selbst). Dar dacă oamenii nu există, conform acestei logici, decît ca reprezentanţi (Repräsentanten) ai unei generalităţi abstracte, ai unei esenţe, ai unui concept sau ai unui spirit, ai unei sacralităţi sau ai unei alterităţi străine (Fremden), înseamnă că ei nu sînt prezenţi unii pentru alţii decît în mod fantomatic, ca nişte spectre (nur als gespenstige, Gespenster fur einander vorhan-den sind)[2]. Umanitatea nu este decît o colecţie sau o serie de fantome. Aplicare docilă a unei logici hegeliene ? Recitare aplicată a Fenomenologiei spiritului l Marx sugerează acest lucru şi se amuză făcînd să defileze în procesiune, în teorie, tocmai parada acestor spectre. Cu o ironie de pamfletar fericit şi cu o complezenţă puţin nervoasă, muncită,

desigur, în corpul ei,

1. Ibidem, p. 181. Atunci cînd Ideologia germană reaminteşte originea hegeliană a filozofiei istoriei aşa cum este ea practicată de Stirner, se insistă şi asupra altei tematici a negrului, aceea pentru care „Negritudinea (die Negerhaftigkeit) este «copilul»" (pp. 194 şi urm.).

2. Ibidem, p. 181.

de o denegare compulsivă, el se preface că numără spectrele pe degete. Căci se întîmplă să fie, culmea, tocmai zece. Marx numai dă impresia că le numără, se preface a enumera, căci ştie foarte bine că aici nu se poate număra. Vrea, tocmai, să facă demonstraţia nenumărabilului. Aceste simulacre de identitate sînt clasificate conform unei logici care nu uită nimic ce ar putea să-1 înfunde pe adversar. Se practică în acelaşi timp încastrarea ansamblurilor şi serializarea discretă şi aranjată (după rang: der Reihe nach) a singularităţilor spectrale. Nu există, fără îndoială, pînă la urmă, decît o singură fantomă, o fantomă a fantomelor, şi ea nu este decît un concept, nici măcar un concept, obscura, „neagra" prezentare a unui concept mai amplu si mai cuprinzător decît toate celelalte, ba chiar doar un nume, o metonimie ce se pretează la toate substituirile posibile (partea pentru întregul pe care, atunci, îl debordează, efectul pentru cauza a cărei cauză este, la rîndul său etc.). Nominalism, conceptualism, realism, toate acestea puse în derută de Lucrul sau Alucrul numit fantomă. Ordinea taxonomică devine mult prea facilă, în acelaşi timp arbitrară şi imposibilă : fantoma nu poate fi nici clasificată, nici numărată, este numărul însuşi, e în număr, de nenumărat precum numărul, nu se poate conta pe ea sau cu ea. Există doar una, şi deja este prea mult. Proliferează, nu mai putem să-i numărăm urmaşii, suplimentele sau plusvalorile (aceeaşi figură asocia, în limba greacă - Platon ştia cîte ceva despre asta -, odrasla părintelui şi dobînda capitalului sau a Bunului[1]). Căci fantoma singulară, fantoma generatoare a acestei multiplicităţi incalculabile, arhi-spectrul este un tată sau e capitalul. Aceste două corpuri abstracte sînt, ambele, vizibile-invizibile. Apariţii fără de persoană, fără nimeni. Ceea ce nu interzice cîtuşi de puţin speculaţia, dimpotrivă chiar. Şi nici dorinţa de a număra ceea ce nu se numără. Dorinţa aritmetică îşi află, din contră, aici principalul imbold, şi chiar originea însăşi. La fel, dorinţa de a clasifica. Ca şi compulsiunea ierarhizantă, care nu împiedică deloc, pe de altă parte, aşezarea fantomelor în linie dreaptă, pe orizontală, ca tot atîtea concepte egale în drepturi şi gata să se mişte pe un teren plat. Acestea sînt etichetate, li se coase o cifră pe corp ca şi cum ar juca într-o echipă de fotbal în

1. Platon, Republica, 555 e.

seara unei mari finale, sub reflectoare, de la Fantoma nr. l la Fantoma nr. 10. Nu ar lipsi decît una, se pune întrebarea care anume.

Vom număra, acum, spectrele. Pe degetele lui Marx. Nu putem, însă, să nu ne întrebăm, o dată în plus, în deschiderea acestei scene fabuloase. De ce atîta îndîrjire? De ce această vînare a fantomei? De unde toată

această furie a lui Marx? De ce îl hărţuieşte el pe Stirner cu o ironie atît de irezistibilă ? Ai impresia, atît de insistentă şi de redundantă pare această critică, deopotrivă scînteietoare şi greoaie, că Marx ar putea să nu se mai oprească niciodată să-şi lanseze săgeţile şi să rănească de moarte. Că ar putea să nu-şi mai părăsească în veci victima. Se leagă de ea într-un mod care dă de gîndit. E captivat de propria sa pradă. Indîrjirea unui vînător constă în a dispune o momeală, un fals animal, o iluzie de animal - aici, corpul viu, fără viaţă, al unei fantome - pentru a-si înşela prada. Am un sentiment al meu în această privinţă (insist: un sentiment, sentimentul meu, si nu am nici un motiv să contest că el se proiectează în mod necesar asupra scenei pe care o interpretez: „teza" mea, ipoteza sau ipostaza mea este tocmai aceea că nu este posibil să eviţi această precipitare, fiecare citind, gîndind, acţionînd şi scriind cu fantomele sale, chiar şi atunci cînd se ia de fantomele celuilalt). Sentimentul meu, aşadar, este că Marx îşi face singur frică, se îndîrjeşte singur împotriva cuiva care nu este departe de a-i semăna leit: un frate, un dublu, o imagine diabolică, prin urmare. Un soi de fantomă a lui însuşi. Pe care ar vrea s-o îndepărteze, s-o distingă de el: să si-o opună. A recunoscut pe cineva care, asemenea lui, pare obsedat de spectre, de figura spectrului şi de numele sale, pline de consonanţe şi de referinţe tulburătoare (Geist, Gespenst). Asediat, el însuşi, de acelaşi şi de un altul, de acelaşi care este, de fiecare dată, altul, căci tocmai identitatea unei fantome este „problema" (problema : în acelaşi timp întrebare, sarcină, program şi scut, armură apotropaică: armură contra armură, coif fascinat de alt coif, duel sub vizieră). Descriu, aşadar, acest sentiment: al unui Marx obsedat, bîn-tuit, posedat ca şi Stirner, şi poate chiar mai mult decît el, ceea ce este încă şi mai greu de îndurat. Or, Stirner a vorbit despre toate acestea înaintea lui, şi din abundenţă, ceea ce este încă şi mai intolerabil, în sensul pe care vînătoarea îl dă, uneori,

acestui cuvînt, el i-a furat spectrele lui Marx. A încercat toate exorcismele posibile, şi cu cîtă elocvenţă, cu cîtă jubilaţie, cu cîtă plăcere! A îndrăgit atît de mult cuvintele exorcismului! Căci cuvintele astea aduc întotdeauna înapoi, fac să revină, convoacă fantoma (revenant) pe care-o conjură. Vino să te vînez! Auzi ? Te vînez. Te urmăresc. Alerg după tine ca să te gonesc de aici. N-am să-ţi dau pace. Şi fantoma nu-şi lasă prada, adică pe cel ce-o vînează. A înţeles pe loc că nu e vînată decît de dragul vînătorii. Cerc specular, vînăm ca să vînăm, izgonim, pornim pe urmele cuiva pentru a-1 face să fugă, dar nu-1 facem să fugă, nu-1 îndepărtăm, nu-1 expulzăm decît tocmai pentru a continua să îl căutăm şi a rămîne pe urmele lui. Vînăm pe cineva, îl izgonim, îl excludem sau îl refulăm. Dar numai pentru a-1 vîna, a-1 seduce, a pune mîna pe el, deci pentru a-1 păstra la îndemînă. îl expediem cît mai departe pentru a ne petrece viaţa, un timp cît mai lung posibil, ca să ne

apropiem de el. Timpul cît mai lung este timpul acestei vînători de îndepărtare (aşa cum se spune vînătoare de ceva sau de altceva, pentru a se desemna atît momeala, cît şi prada). Vînătoarea de îndepărtare nu poate decît să halucineze, spuneţi: să dorească, dacă vreţi, sau să amîne proximitatea: momeală şi pradă.

N-ar trebui să tratăm această logică şi această topologie a vînătorii paradoxale (a cărei figură, încă dinainte de Platon, va fi străbătut întreaga istorie a filozofiei, mai exact a anchetei sau a inchiziţiei ontologice) ca pe un ornament retoric atunci cînd citim Manifestul Partidului Comunist: cele dinţii fraze ale sale asociază, aşa cum am văzut, în chip imediat, figura obsesiei care bîntuie cu aceea a vînătorii. Este însăşi experienţa conjuraţiei. Conjuraţia se face simţită din toate părţile, în tabăra puterilor vechii Europe (care duc o „sfîntă vînătoare" împotriva spectrului comunist), dar şi în tabăra opusă, în care deopotrivă se vînează. Din acest punct de vedere, doi mari vînători, Marx şi Stirner, sînt, în principiu, conjuraţii aceleiaşi conjuraţii, însă cel dintîi îl acuză pe al doilea că a trădat şi că se află în serviciul adversarului, Europa creştină, într-un cuvînt. Cel dintîi îl urăşte pe al doilea pentru faptul de a fi fost cel dintîi care a aşezat spectrul, fie şi pentru a-1 expulza, în centrul sistemului, logicii şi retoricii sale. Nu este inadmisibil ? îl urăşte, vrea să nu vrea acelaşi lucru cu el, şi acesta nici nu este un lucru: fantoma. Asemenea lui, si asemenea

tuturor celor ocupaţi de spectre, el nu le adăposteşte decît pentru a le izgoni. De cum e vorba de spectru, ospitalitatea şi excluziunea merg mînă în mînă. Nu sîntem ocupaţi de fantome decît ocupaţi fiind cu exorcizarea lor, cu darea lor afară. Iată ce au în comun Marx şi Stirner: nimic altceva decît această vînătoare de fantome, această vînare a fantomei, însă nimic altceva decît acest nimic cu totul singular ce rămîne o fantomă. Cu toate acestea, să nu uităm: spre deosebire de spirit, de pildă, sau de idee, sau, într-un cuvînt, de gîndire, acest nimic este un nimic ce capătă corp. Şi dat fiind că cei doi adversari vor să conjure acest corp, nimic nu va putea îndepărta dintre ei, din acest punct de vedere, o asemănare prin definiţie tulburătoare. Criticile deconstructive pe care Marx le va adresa „construcţiilor istorice" şi „montajelor" stirneriene riscă să-i revină asemenea unui bumerang. De unde îndîrjirea fără sfîr-şit. Fără sfîrşit pentru că se întreţine din ea însăşi. El vrea să clasifice şi nu poate decît să vîneze. îndîrjirea se îndîrjeşte, sugeram noi, împotriva unui soi de dublu, de frate. Amîndoi iubesc viaţa, ceea ce este întotdeauna de înţeles, dar niciodată nu este de la sine înţeles pentru nişte fiinţe finite: ei ştiu că viaţa nu merge fără moarte, şi că moartea nu este dincolo, în afara vieţii - asta, desigur, doar dacă acest dincolo nu este înscris înăuntru, în esenţa viului, împărtăşesc amîn-doi, aparent ca mine si ca tine, o preferinţă necondiţionată pentru corpul viu.

Dar tocmai din această cauză ei poartă un război fără sfîrşit împotriva a tot ceea ce îl reprezintă, care nu este el, dar care revine, trimite la el: proteza şi delegaţia, repetiţia, di-ferenţa (differance). Eul viu este auto-imun, dar ei nu vor să ştie. Pentru a-şi proteja viaţa, pentru a se constitui într-un unic eu viu, pentru a se putea raporta, ca acelaşi, la el însuşi, el este cu necesitate împins să-1 primească pe celălalt înlăuntrul său (di-ferenţa [differance] dispozitivului tehnic, iterabilitatea, non-unicitatea, proteza, imaginea de sinteză, simulacrul, şi totul începe cu limbajul, înaintea lui, tot atîtea figuri ale morţii), el trebuie, aşadar, să dirijeze în acelaşi timp pentru el însuşi şi împotriva lui însuşi dispozitivele imuni-tare destinate, aparent, non-eului, inamicului, opusului, adversarului. Marx se doreşte un mai bun expert (un mai bun „savant", un mai bun „scholar" în fantome), el îi spune, în sinteză, sfîntului Max, să ne amintim: mă pricep mai bine ca tine la spectre; fantoma mă priveşte pe mine, dacă vrei să
salvezi viaţa şi să conjuri mortul-viu nu trebuie să procedezi imediat, abstract, egologic, fantasmatic, prin verb, prin actul de limbaj al unui phantasmagoreuein, trebuie să treci prin proba laborioasă a ocolului, trebuie să traversezi şi să lucrezi structurile practice, mediaţiile solide ale efectivităţii reale, „empirice" etc. Dacă nu, n-ai reuşit să conjuri decît fantomali-tatea corpului, nu corpul însuşi al fantomei, adică realitatea Statului, a împăratului, a Naţiunii, a Patriei etc. Fireşte, însă, că, pe perioada acestui ocol, va trebui să accepţi să ţii seama de corpul autonom, relativ autonom, al realităţii fantomatice.
îndîrjindu-se pe sine împotriva acestui dublu grăbit s-o termine, şi, prin urmare, cu atît mai inconsistent, Marx riscă tot timpul să se ia, astfel, de propria-i fantomă: un spectru deopotrivă speculativ şi specular. Acest risc nu face decît să-1 enerveze, si se vede nevoit să multiplice la nesfîrşit trăsăturile, atît ca trăsături distinctive, cît şi ca săgeţi polemice. Şi nu va sfîrşi niciodată, dar o face tocmai pentru a o sfirşi, tocmai pentru a-si încheia socotelile face el, aşadar, socoteli.
El numără fantomele celuilalt. Sînt zece. în sfîrşit, la zece se opreşte. Să fie, cumva, numai pentru a putea să numere pe degete? Operaţie manuală în vederea unui manual? Dar ce face, oare, aici, oarecum „pe sub mînă", ar spune probabil Patrice Loraux, mînă lui Marx[1]? De ce zece?
1. Dat fiind că încercăm aici să re-afirmăm moştenirea lui Marx acor-dînd-o sau pliind-o la o gîndire a spectralului care să ţină seama, în special în perceperea politică a lucrului public şi a spaţiului său (mai mult sau mai puţin nou), de o ireductibilă virtualitate (spaţiu virtual, obiect virtual, imagine de sinteză, simulacru spectral, di-ferenţă [differance] tele-tehnologică, idealiterabilitate, urmă mai presus de prezenţă şi de absenţă etc.), va trebui să acordăm o mare importanţă celor spuse de Patrice Loraux însuşi, într-o cît se poate de fericită formulare, cu privire la „scrisul lui Marx" ca „imagine de sinteză" şi „obiect virtual". Este vorba de un discurs marxist ce „nu accede, aşadar, prin el însuşi la pragul lizibilităţii". Scrisul nu rămîne sub „mînă lui Marx", la îndemîna corpului său ce „se bucură să-1 reţină" (dar şi, am spune noi, să nu-\ reţină, şi totul începe cu această altă plăcere, totuşi aceeaşi). Loraux precizează: „După părerea noastră, editorii fabrică un cu totul alt obiect: textul lui Marx, produs al unei manipulări sofistice care trebuie să furnizeze cititorului o imagine de sinteză a scrisului lui Marx, căci acesta din urmă nu este decît un obiect virtual, pe care nimeni

nu-1 ţine în mînă" (op. cit., pp. 21-22; sublinierile îmi aparţin).

în întreaga Ideologie germană ar putea fi citită - dar, în ceea ce ne priveşte, nu vom face acest lucru aici - o glosă inepuizabilă a acestei table a fantomelor. Căci textul acesta poate fi considerat astfel: drept o tablă, o Tablă a legii în zece timpi, spectrul unui decalog şi un decalog al spectrelor. Noua tablă se prezintă tot ca un tabel, ca o tabularizare ironică, o taxonomie fictivă sau o statistică a fantomelor (revenants). O tablă a categoriilor obiectului sau fiinţării ca spectru în general. Cu toate acestea, însă, în pofida staticii convenabile expunerii unui tabel, acesta nu cunoaşte repausul nici unei stabilităţi. Acest tablou al spiritelor se mişcă asemenea unei mese turnante, începe să danseze sub ochii noştri, asemenea unei „table" din Capitalul, o vom vedea imediat mişcîndu-se, în momentul cînd devenirea-marfă a ei va deschide dimensiunea secretului, a misticii şi a fetişismului. Căci în această listă a fantomelor (revenants), în această nouă tablă ale cărei categorii capitale devin capete de acuzare, conceptele nu se disting. Ele nu se adaugă unele altora, ci îşi ţin unele altora locul pentru a trece, rînd pe rînd, unele-n altele, fiecare din ele figurînd o turnură a celuilalt. Nu putem, aici, să citim Ideologia germană, care nu este, în fond, decît expunerea dezvoltată a acestei table. Fără măcar să cităm - trimiţînd la ele pe cititorul curios - ironiile exclamative cu care Marx ţine să însoţească fiecare dintre cele zece apariţii, ne vom limita la cîteva remarci cu privire la o trăsătură distinctivă sau alta. Dacă în „pura istorie de spirite" (reine Geistergeschichte) Marx numărase „zece teze", iată că, după cîteva pagini, în „impura istorie a spiritelor", el pleacă de la zece fantome (revenants):

Gespenst nr. l (Fantoma nr. 1): fiinţa supremă (das hochste Wesen), Dumnezeu. Nu pierdem nici măcar un minut ca să vorbim despre această „incredibilă credinţă", notează Marx. Nici Stirner, nici Marx nu se opresc, de altfel, asupra esenţei faptului de a crede, în cazul de faţă, a credinţei prin excelenţă, care nu poate să creadă, vreodată, decît în ceea ce este incredibil, şi care nu ar fi ceea ce este fără aceasta, mai presus de orice „dovadă a existenţei lui Dumnezeu".

Gespenst nr. 2: fiinţa sau esenţa (Das Wesen). [Aparent, coborîm: de la cel mai înalt, das hochste Wesen, la cel mai puţin înalt, das Wesen pur şi simplu. Problemă foarte veche, de la Aristotel cel puţin. Ierarhie descendentă, de la teologie la ontologie. Să fie, însă, chiar atît de simplu? Wesen rămîne, vom vedea, conceptul comun si firul conducător al acestei clasificări ce rămîne, prin urmare, în mod esenţial ontologică, de fapt onto-teologică[1].]

1. Ar trebui, desigur - sarcină necesară şi pasionantă -, să-1 citim pe Stirner dincolo de extrasele pe care Ideologia germană le decupează (din belşug, e adevărat), supunîndu-ne, cel mai adesea, torsiunii satirice. Ar mai trebui, de asemenea, să reconstituim, traversînd textul lui Stirner, o tradiţie sau o genealogie a acestei tematici a fantomei în

secolul al XlX-lea, cel puţin, de la Kant (nu doar acela care se interesa de Swedenborg, ci şi gînditorul imaginaţiei transcendentale şi deci al tuturor terţilor conceptuali pe care fantastica îi introduce între sensibil şi inteligibil, tot atîtea locuri propice spectralităţii) si pînă la Schopenhauer din Eseul despre fantome (Versuch iiber Geistersehen und was damit zusammenhăngt, 1851), la Nietzsche, care cunoştea indirect textele lui Stirner şi 1-a sfătuit pe Baumgartner, în 1874, să le citească, şi la Mallarme, a cărui operă veghează lîngă o „fantomă albă asemenea unei pagini încă nescrise" (Mimică). O astfel de reconstituire depăşind, aici, limitele intenţiei noastre, să cităm, măcar, cîteva pasaje din Unicul şi proprietatea sa : „Romanticii au resimţit cît se poate de bine atingerea adusă credinţei înseşi în Dumnezeu reprezentată de abandonarea credinţei în spirite şi fantome, şi au încercat să lupte cu urmările ei fatale nu doar prin reînvierea unei lumi fabuloase, ci mai cu seamă «deschizînd porţile unei lumi superioare» prin intermediul somnambulilor lor, al clarvăzătoarelor lui Prevorst etc. Credincioşii si Părinţii Bisericii nu se îndoiau cîtuşi de puţin de faptul că distrugerea credinţei în fantome însemna şi ruinarea temeliilor religiei, care era lăsată, astfel, în aer, desprinsă de solul ei hrănitor. Cine nu mai crede în fantome nu mai are decît, să-şi împingă necredinţa pînă la ultima consecinţă pentru a-şi da seama că nici o fiinţă anume nu se ascunde îndărătul lucrurilor, nici o fantomă sau - ceea ce înseamnă, dacă luăm cuvîntul în accepţia sa naivă, acelaşi lucru - nici un «spirit»" (Unicul si proprietatea sa, trad. fr. P. Gallissaire şi A. Sauge, Bibliotheque l'Âge d'Homme, 1972, p. 107). Şi, sub titlul „Spectrul": „Cu fantomele, Noi pătrundem în împărăţia spiritelor, a fiinţelor. Ceea ce bîntuie universul, văzîndu-si de tainele şi de activităţile sale insesizabile, e spectrul misterios pe care Noi îl numim Fiinţa supremă. Vreme de veacuri, oamenii şi-au stabilit ca misiune să-i cunoască fondul, să-1 conceapă, să-i descopere realitatea (să dovedească «existenţa lui Dumnezeu»); la o astfel de îngrozitoare, imposibilă şi interminabilă muncă de Danaide s-au încăpăţînat ei, voind să preschimbe un spectru în ne-spectru, irealul în real, spiritul într-o persoană totală, în carne şi oase. Aşa au căutat ei «lucrul în sine», îndărătul lumii existente, îndărătul lucrului, ne-lucrul" (p. 112).

Gespenst nr. 3: zădărnicia lumii. Nimic de spus despre asta, notează Marx, cel mult că acest punct e făcut pentru a se putea trece la ceea ce urmează, pentru a se face legătura „facil", „uşor", leicht, cu ceea ce urmează. Şi ce poate să fie, într-adevăr, mai uşor, mai van, mai inexistent (aici, nici urmă de Wesen) decît, tocmai, umbra şi zădărnicia unei fantome? Zădărnicia lumii, aşadar, atît cît să se poată trece la ceea ce urmează, şi anume :

Gespenst nr. 4: fiinţele bune şi cele rele (die guten und bosen Wesen). Das Wesen revine, dar, notează Marx, Max nu spune nimic despre ea, chiar dacă sînt atîtea de spus. E doar pentru a face legătura cu ceea ce urmează, şi anume:

Gespenst nr. 5: fiinţa şi împărăţia ei (das Wesen und sein Reich). Este cea dinţii determinare a fiinţei. Aceasta posedă o împărăţie, de unde şi metamorfoza ei (Verwandlung) într-o pluralitate de fiinţe. Iată cea dintîi naştere a pluralului, naşterea însăşi, originea numărului şi a progeniturii. Fireşte, cuvîntul „împărăţie" transferă deja tabla poruncilor sau tabla categoriilor fiinţei pe pămînt evanghelic.

Gespenst nr. 6: fiinţele, aşadar (die Wesen): am trecut la plural, la proliferarea progeniturii, de la 5 la 6, prin metamorfoză şi generaţie/generare (generation) spontană („dass es «das Wesen» ist, worauf

es sich flugs in Gespenst Nr. 6: «die Wesen» verivandelt").
Gespenst nr. 7: omul-Dumnezeu (der Gottmensch). In fond, în această ierarhie descendentă, reprezintă momentul de conversie sau de reversibilitate (coborîre şi ascensiune). Care e, totodată, şi categoria terţului, termenul median sau mediaţia pentru sinteza idealismului speculativ, ţlţîna acestei onto-teologii ca antropo-teologie a fantomei. Omul-Dumnezeu nu joacă, oare, acelaşi rol şi în Fenomenologia spiritului ? Această jonctură articulatorie situează, totodată, şi locul devenirii-carne, momentul privilegiat al încarnării sau al încorporării spectrale. Nu este, aşadar, de mirare că Marx, pe urmele lui Max, îi consacră comentariul cel mai lung, cel mai îndîrjit, tocmai, şi cel mai captivat. Momentul christic şi, în el, clipa euharistică nu constituie, oare, hiperbola îndîrjirii înseşi? Dacă orice spectru,

aşa cum am putut să vedem îndeajuns, se deosebeşte de spirit printr-o încorporare, graţie formei fenomenale a unei cvasi-incar-naţiuni, atunci Christos este cel mai spectral dintre spectre. Ne spune ceva despre spectralitatea absolută. Pînă şi Stirner ar fi gata să-i recunoască singularitatea acestui privilegiu transcendental. Fără această încarnare, conceptul de încarnare ar mai avea vreun sens, vreo şansă istorică? Isus este în acelaşi timp cea mai mare şi cea mai „de neînţeles dintre fantome" (unbegreiflichste Gespenst). Marx insistă:
„Stirner poate să spună despre el că «a avut un corp» (dass er «beleibt» gewesen ist). Dacă sfîntul Max nu crede în Christos, cel puţin crede în «corpul său real» (an seinen «wirklichen Leib»). După Stirner, Christos a adus multe nenorociri în istorie, şi sfîntul nostru sentimental ne povesteşte, cu lacrimi în ochi, despre «martiriul îndurat de cei mai vajnici dintre creştini pentru a-1 înţelege». — Da! «Nici o fantomă, înaintea lui, nu a torturat într-atîta sufletele...»"[1].
Prin urmare, este cît se poate de uşor de trecut de la el la „fiinţa oribilă" (zum grauenhaften Wesen):
1. Ideologia germană, p. 182. Marx recuză, aşadar, mirajele onto-teolo-giei creştine a sfîntului Max, care recuza deja mirajele onto-teologiei creştine. Amîndoi se îndîrjesc împotriva unor fantome, amîndoi le vînează, le gonesc, si sînt aceleaşi, atîta doar că îndîrjirea lui Marx le vînează pe ale celuilalt îndîrjit, sfîntul Max. Amîndoi, însă, înţeleg să gonească spectrul onto-teologic şi trinitar în numele unei ontologii mai exigente, care nu numai că nu mai confundă fantoma (revenant) cu fiinţarea ca şi corp viu, în carne şi oase, dar nu-1 mai confundă, înainte de toate, cu acea arhi-fantomă în carne şi oase care este, aşa cum explică atît de bine sfîntul Max, Isus Christos, Dumnezeu făcut Om prin încarnare. Marx şi sfîntul Max par a pune în discuţie — unii s-ar grăbi să spună : „să deconstruiască" - o fenomenologie onto-teolo-gică şi creştină; aceasta, însă, în măsura în care ea nu este ocupată, spun amîndoi, deci locuită, bîntuită decît de fantome (revenants). „Deconstrucţia" lor se opreşte în punctul în care, acestei onto-teologii spectrale, ei îi opun amîndoi - fiecare în felul său, însă indiferent de diferenţele dintre ei — principiul hiper-fenomenologic al prezenţei în carne şi oase a persoanei vii, al fiinţării înseşi, al prezenţei sale efective şi non-fantomatice, al prezenţei sale de carne şi oase. Programul acestui diferend este interesant, desigur, în sine, dar el are şi

darul de a ne pune la îndemînă un model virtual pentru atîtea şi atîtea dezbateri aflate astăzi în curs. El ne interesează şi din acest motiv.

Gespenst nr. 8: omul. Ne aflăm, aici, cel mai aproape de noi înşine, dar şi de tot ce poate fi mai terifiant. Ţine de esenţa fantomei în general să provoace spaima. Este cu atît mai adevărat cînd este vorba de om, de cel mai „unheimlich" dintre toate fantomele, cuvînt al lui Stirner pe care traducerile franceze, cel mai adesea, îl ignoră, dar care ne interesează în cel mai înalt grad. Este cuvîntul care descrie obsesia ireductibilă. Familiarul extrem devine tot ce poate fi mai neliniştitor. Un „acasă" economic sau ecologic al oikos-ului, apropiatul, familiarul, domesticul, naţionalul chiar (heimlich) se înspăimîntă de el însuşi, îşi provoacă lui însuşi frică. Se simte ocupat, în propriul secret (Geheimnis) al lăuntrului său, de extremul străin, de ceea ce este îndepărtat, ameninţător. Vom reveni asupra acestor lucruri, cînd va fi să conchidem. Dacă Christos, acest spectru absolut, provoacă frica şi face rău, omul care devine acest Gottmensch (iar omul nu advine la el însuşi, aici, decît printr-o astfel de devenire) iată că provoacă şi mai multă frică pe măsură ce se apropie de noi. Este încă şi mai spectral decît spectralul. Omul se înfricoşează. Devine spaima pe care o inspiră[1]. De aici, contradicţiile ce fac umanismul de nesusţinut. Vedem înmugurind aici logica acelei frici de sine ce orientează intenţia

1. Să-1 citām încă o dată pe Stirner, dincolo de extrasul pe care ni-1 oferă Marx: „Nevoia de a face spectrul sesizabil sau de a realiza le non-sens [în franceză în text] a dat naştere unei fantome în carne şi oase, o fantomă sau un spirit înzestrat cu un corp real, o fantomă corporală. Cit de mult s-au chinuit spiritele cele mai puternice, cele mai geniale ale creştinilor pentru a putea să conceapă această apariţie fantasmatică, fără, însă, a reuşi vreodată să rezolve contradicţia dintre cele două naturi, cea divină şi cea umană, adică cea fantastică şi cea sensibilă, şi să suprime acest spectru atît de straniu, această himeră monstruoasă! N-a existat vreodată o himeră care să creeze o mai mare angoasă [...]. Abia o dată cu Chistos şi-a făcut apariţia adevărul conform căruia spiritul sau fantoma propriu-zisă este omul [...]. Din acea clipă, omul nu se mai teme, la drept vorbind, de spiritele care îi sînt exterioare, ci de el însuşi: nu-i mai este frică decît de el însuşi, în inima sa locuieşte spiritul păcatului, deja cel mai fugitiv gînd - el însuşi un spirit — poate să fie un diavol etc. Fantoma a căpătat trup, Dumnezeu s-a făcut om, însă omul a devenit el însuşi oribilul spectru, căruia el se străduieşte să-i cunoască şi să-i aprofundeze natura, pe care se chinuieşte să-1 prindă, să-1 realizeze şi să-1 exprime: omul e spirit" (op. cit., pp. 112-113).

noastră. Ipseitatea sinelui în ea se constituie. Nimeni nu-i va fi scăpat, nici Marx, nici marxiştii, nici, fireşte, duşmanii lor de moarte, toţi aceia care vor să apere proprietatea si integritatea unui „acasă": corpul propriu, numele propriu, naţiunea, sîngele, teritoriul şi „drepturile" ce se

întemeiază pe el. Marx expune fatalitatea acestei logici, însă expusă tocmai la polul opus, în faţă, la sfîntul Max[1]. Ea ţine de pliul fenomenologic, pare a sugera Marx, de acea diferenţă - decisivă şi inconsistentă în acelaşi timp - care separă fiinţa de faptul-de-a-apărea. Faptul-de-a-apărea propriu fiinţei, ca atare, ca fenomenalitate a fenomenului său, e şi nu e fiinţa care apare - iată în ce constă pliul lui „unheimlich":

„Fantoma nr. 8, omul. Aici, «oroarea» nu-i mai dă pace bravului nostru autor... «îi e frică de sine» (er erschrickt vor sich selbst); în fiecare fiinţă umană vede «un spectru terifiant» (einen «grausigen Spuk»), un «spectru sinistru» (einen «unheimlichen Spuk»), şi care este bîntuit (in dem es «umgeht» [aceasta este expresia din Manifest}). Nu se simte deloc în largul lui. Dualitatea (Zwiespalt) dintre aparenţa fenomenală (Erscheinung) şi fiinţă (Wesen) nu-1 lasă să doarmă. Asemeni lui Nabal, soţul lui Abigail, despre care Scriptura spune că fiinţa îi era despărţită de aparenţa sa..."[2]. Totul continuă să aibă loc în imediata apropiere a capului şi a şefului. Această frică de sine ar fi putut să-1 conducă pe scriitor spre sinucidere. Scriitorul, omul-scriitor ar fi putut să se vîneze pe sine : sfîntul Max face gestul de a-şi zbura creierii (acelaşi lexic al vînătorii: eine Kugel durch den Kopf jagt) în momentul în care întreaga persecuţie este lăuntrică şi celălalt îl face să sufere în cap. Ceea ce-1 salvează de om pe acest om este tot o fantomă. El îşi aminteşte de antici, care „nu făceau

1. In concluzia unei cărţi apărute de curînd, La penultieme est morte. Spectrographies de la modernite (Champ Vallon, 1993), Jean-Michel Rabate atrage, cu forţă, atenţia asupra faptului că „Marx şi Engels se prefac a nu înţelege valoarea critică a analizelor lui Stirner" (p. 223). Negînd că ar voi, în felul acesta, să-1 „reabiliteze pe «sfîntul Max»", Rabate reînscrie - într-un chip cu totul remarcabil - Unicul şi proprietatea sa într-o puternică descendenţă - spectrografică, aşadar - pe care posteritatea anarhistă a cărţii este departe de a o epuiza (de la Shakespeare şi pînă la Sade, Mallarme', Joyce, Beckett).

2. Ideologia germană, p. 182.

nici un caz de asta în persoana sclavilor". Gîndul îi zboară, atunci, la spiritul neamului, pretutindeni unde acesta se încarnează. Ceea ce-1 conduce la deducerea (Dies bringt ihn auf) fantomei următoare. Gespenst nr. 9: spiritul neamului (Volksgeist). Ar fi prea multe de spus, astăzi, despre această deducere — şi nu numai în legătură cu revenirea naţional-populismelor, ci şi cu privire la ceea ce le-a legat dintotdeauna, în istoria întemeietoare pe care ele o povestesc, de anumite apariţii ale unor fantome (reve-nants). întemeietorul spiritului unui popor are întotdeauna -s-ar putea demonstra acest lucru - figura fantomei (revenant) supravieţuitoare. El se supune întotdeauna temporalităţii revenirii sale. Reapariţia lui e aşteptată, dar şi, în chip obscur, temută. In alte locuri, Marx vorbeşte cu foarte mare luciditate despre naţionalism - aici, însă, el rămîne foarte laconic. Nu face decît să

atragă atenţia asupra tranziţiei necesare spre metamorfoza finală: Gespenst nr. 10: Totul. Max va fi izbutit să transmută totul, Totul însuşi, în fantomă (revenant) („Alles" in einen Spuk zu verwandeln). Numărătoarea trebuie, atunci, oprită. Ca şi poveştile. Ca şi povestirea, fabula, romanul negru. Ca şi ocultismul numerologic care-şi dă aere de Aufklărung. Trebuie să se recunoască faptul că, în toiul şedinţei, „orice enumerare, pînă la urmă, încetează" (alles Zăhlen aufhort) din moment ce totul revine să bîntuie totul, totul este în tot, adică „în clasa spectre-lor" (in der Klasse Gespenster). Totul ar putea fi pus, aici, în vrac, şi Stirner nu ratează această ocazie: Sfîntul Duh, adevărul, dreptul şi, mai ales, „cauza cea bună" în toate formele ei (die gute Sache, cu privire la care Marx, ca lucid analist al vremurilor moderne, ca întotdeauna, îl acuză pe Stirner că nu poate s-o uite, ca şi cum ar fi făcut şi el, deja, din buna conştiinţă o meserie şi din bunul drept o tehnică de promovare personală).

Greşeala exemplară a lui Stirner, care trebuie judecat pentru asta, judecat pentru a fi dat ca exemplu, ar fi, astfel, însuşi viciul speculaţiei moderne. Speculaţia speculează întotdeauna pornind de la spectru, ea speculează în oglinda a ceea ce ea însăşi produce, pe baza spectacolului pe care ea şi-1 oferă şi

care se oferă spre a fi văzut. Toate „fantomele" pe care le-am trecut în revistă (die wir Revue passieren liessen) erau nişte reprezentări/reprezentaţii (representations) (Vorstellungen). Din acest punct de vedere, speculaţia este întotdeauna teoretică şi teologică. Pentru a explica originea acestei „istorii a fantomelor", Marx trimite la Feuerbach şi la distincţia operată de acesta între teologia vulgară, care crede în fantome ale imaginaţiei sensibile, şi teologia speculativă, care crede în fantomele abstracţiei non-sensibile. Dar teologia în general este „credinţă in fantome" (Gespensterglaube). Am putea spune credinţă în general, credinţa în această alianţă dintre sensibil şi insensibil în care se intersectează cele două teologii, cea vulgară şi cea speculativă. Despre sensibilul insensibil vom vorbi ceva mai tîrziu, în momentul apariţiei unei alte table/mese (table): nu Tabla celor zece porunci, nici tabla celor zece categorii, ci, de astă dată, o tablă/masă din lemn, o masă cu patru picioare, o masă cu cap de lemn: naşterea, pur şi simplu, a valorii de schimb — şi nu vom fi vorbit nici o clipă, aici, decît de capete, de tablouri şi de table/mese, de table/mese înarmate din cap pînă-n picioare. Iar originea valorii de schimb este naşterea capitalului. A misticii şi a secretului.

In denunţarea lor comună, în tot ce are ea mai critic si mai ontologic în acelaşi timp, Marx şi sfintul Max sînt, în egală măsură, şi moştenitori ai tradiţiei platoniciene, mai exact, ai aceleia care asociază foarte strîns imaginea cu spectrul şi idolul cu fantasma, cu phantasma în dimensiunea

ei fantomatică sau rătăcitoare de mort-viu. Acele „phantasmata" pe care Phaidon (81 d) sau Timaios (71 a) nu le separă de „eidola" sînt figurile sufletelor moarte, sînt sufletele morţilor: atunci cînd nu lîncezesc în apropierea monumentelor funerare şi a mormintelor (Phaidon), ele bîntuie sufletele unora dintre cei vii, zi şi noapte (Timaios). Strînsă si recurentă, această acuplare nu se lasă desfăcută. Ea ne dă de gîndit că supravieţuirea şi revenirea mortului-viu ţin de însăşi esenţa idolului. De esenţa lui inesenţială, fireşte. De ceea ce dă un corp ideii, însă un corp de o consistenţă ontologică mai mică, un corp mai puţin real decît ideea însăşi. Idolul nu apare sau nu se lasă determinat decît pe fond de moarte. Ipoteză lipsită, desigur, de originalitate, dar ale cărei urmări se măsoară după constanţa unei imense tradiţii, ar trebui să spunem a patrimoniului filozofic însuşi,

aşa cum s-a transmis el, prin mutaţiile cele mai paricide cu putinţă, de la Platon la sfîntul Max, la Marx şi dincolo de acesta. Arborele genealogic al acestui patrimoniu este muncit, dar deloc întrerupt de chestiunea ideii, de chestiunea conceptului şi a conceptului de concept, exact aceea care oferă adăpost întregii problematici a Ideologiei germane (nominalism, conceptualism, realism, dar si retorică şi logică, sens literal, sens propriu, sens figurat etc.). Iar această chestiune va fi fiind o chestiune de viaţă şi de moarte, chestiunea vieţii-moarte, mai înainte de a fi o chestiune a fiinţei, a esenţei sau a existenţei. Ea ar deschide, astfel, spre o dimensiune a supra-vieţuirii (sur-vivre) sau a survivanţei ireductibile şi spre fiinţă, şi spre o opoziţie oarecare dintre a trăi şi a muri.

Ce este ideologia ? Am putea, oare, să traducem, cu privire la ea, logica supravieţuirii pe care tocmai am întrevăzut-o în legătură cu patrimoniul idolului, şi în ce anume ar putea să constea interesul unei atare operaţiuni ?

Tratamentul rezervat, în Ideologia germană, fantomaticului anunţă sau confirmă privilegiul absolut pe care Marx îl acordă întotdeauna religiei, ideologiei ca religie, mistică sau teologie, în analiza ideologiei în general. Dacă fantoma este cea care îşi dă forma, deci corpul său ideologemei, prin ştergerea semanticii sau a lexicului spectrului, aşa cum fac adesea traducerile, în valori considerate aproximativ echivalente (fantasmagori-cul, halucinatoriul, fantasticul, imaginarul etc.) se ratează, după Marx, dacă putem spune astfel, tocmai propriul religiosului. Caracterul mistic al fetişului, în felul în care marchează el experienţa religiosului, este, înainte de toate, un caracter fantomal. Mai presus de orice fel de facilitate de expunere în retorica sau în pedagogia lui Marx, este vorba, aici, din cîte se pare, pe de o parte, despre caracterul ireductibil specific al spectrului. Acesta nu se lasă derivat dintr-o psihologie a imaginaţiei

sau dintr-o psihanaliză a imaginarului, şi nici dintr-o onto- sau mez-ontologie[1], chiar dacă Marx pare a-1 înscrie într-o genealogie socio-economică sau într-o filozofie a muncii şi a producţiei: toate aceste deducţii nu fac decît să presupună posibilitatea supravieţuirii, a supra-vieţii spectrale. Este, astfel, vorba, pe de altă parte, şi deopotrivă, prin chiar acest fapt, despre

1. In original: me-ontologie, cf. mez-alianţă (n.t.).

ireductibilitatea modelului religios în construcţia conceptului de ideologie. Atunci cînd Marx evocă spectrele în momentul cînd se pune problema de a analiza, de pildă, caracterul mistic sau devenirea-fetis specifică mărfii, noi n-ar trebui, prin urmare, să vedem în aceasta doar nişte efecte de retorică, nişte turnuri contingente sau făcute doar pentru a convinge izbind imaginaţia. Şi chiar dacă aşa ar sta lucrurile, ar mai trebui explicată eficienţa lor din acest punct de vedere. Tot ar trebui să ţinem seama de forţa irezistibilă şi de puterea originală a efectului „fantomă". Ar trebui să explicăm de ce aceasta provoacă spaimă sau frapează imaginaţia, ce sînt frica, imaginaţia, subiectul lor, viaţa subiectului lor etc.

Să ne plasăm, pentru o clipă, în acel loc în care valorile valorii (între valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb), secretului, misticii, enigmei, fetişului şi ideologicului se înlănţuie în textul lui Marx, în special în Capitalul, şi să încercăm măcar să indicăm - nu va fi vorba decît de un indiciu - mişcarea spectrală a acestui lanţ. Această mişcare este pusă în scenă exact în momentul în care se pune problema formării conceptului a ceea ce scena, orice scenă, sustrage ochilor noştri orbi în clipa în care-i deschidem. Or, acest concept se construieşte tocmai printr-o referinţă la o oarecare obsesie care bîntuie.

Mare moment din deschiderea Capitalului, ne amintim: Marx se întreabă, într-un cuvînt, cum să descrie, în apariţia sa, caracterul mistic al mărfii, mistificarea lucrului însuşi - ca şi a formei-agent al cărei „germene" este forma simplă a mărfii. El vrea să analizeze echivalentul a cărui enigmă şi al cărui caracter mistic nu-1 izbesc pe economistul burghez decît sub forma împlinită a monedei, a aurului sau a banului. Este momentul în care Marx înţelege să demonstreze că acest caracter mistic nu datorează nimic unei valori de întrebuinţare.

Să fie, oare, o întîmplare dacă el ilustrează principiul explicaţiei sale făcînd o masă să se rotească? Sau, mai curînd, reamintind apariţia unei mese turnante?

Ştim bine, ştim prea bine această masă, din deschiderea capitolului despre caracterul de fetiş al mărfii şi secretul său (Geheimnis)[1]. Această masă a fost intens folosită, a fost uzată,

1. Capitalul, Cartea I, cap. l, 4. Pentru această Carte întîi, vom face, de-acum înainte, trimitere la traducerea publicată sub coordonarea lui Jean-Pierre Lefebvre şi la textul stabilit de douăzeci de autori. Vom cita această traducere în ediţia „Quadrige", PUF, 1993.

exploatată, supraexploatată şi aşezată, aranjată în afara folosinţei, printre antichităţi sau în sala de vînzări. Lucrul e în acelaşi timp aranjat şi deranjat. Deranjat pentru că - nu vom întîrzia să ne mirăm de acest lucru - numita masă este, în acelaşi timp, şi puţin dementă, capricioasă, dezechilibrată, „out ofjoint". Nu mai ştim, sub patina hermeneutică, la ce serveşte şi care este valoarea acestei piese de lemn al cărei exemplu apare pe neaşteptate.
Să fie, oare, ceea ce va izbucni, un simplu exemplu? Da, însă exemplul unui lucru, masa, care pare să apară, în ceea ce o priveşte, cu de la sine putere, din ea însăşi, şi a se ridica dintr-o dată, pe neaşteptate, în picioare. Este exemplul unei apariţii.
Să ne asumăm, aşadar, după atîtea şi atîtea glose, riscul unei lecturi ingenui. Să încercăm să vedem ce anume se petrece. Aşa ceva nu este, însă, imediat imposibil? Marx ne previne asupra acestui lucru de la primele sale cuvinte. Se pune problema de a ne deplasa imediat, dintr-o singură mişcare, dincolo de prima privire şi deci de a vedea acolo unde această primă privire e oarbă, de a căsca ochii acolo unde nu vedem ceea ce vedem. Invizibilitatea însăşi. Căci ceea ce nu reuşeşte să vadă prima privire este invizibilul. Defectul, greşeala primei vederi este de a vedea, dar de a nu întrevedea invizibilul. Dacă nu accedem la această invizibilitate, atunci masa-marfă, imediat percepută, rămîne ceea ce nu este, un simplu lucru considerat trivial şi mult prea evident. Acest lucru trivial pare de la sine înţeles (ein selbstverstăndliches, triviales Ding): lucrul însuşi, în fenomenalitatea fenomenului său, o masă de lemn cît se poate de simplă. Ca să ne pregătească să vedem această invizibilitate, să vedem fără a vedea, deci să gîndim corpul fără corp al acestei invizibile vizibilităţi - fantoma se anunţă deja -, Marx declară că lucrul în chestiune, adică marfa, nu este chiar atlt de simplu (avertisment care-i va face să zîmbească prosteşte, pînă la capătul veacurilor, pe toţi imbecilii care nu cred niciodată nimic, siguri cum sînt de faptul că văd ceea ce se vede, tot ceea ce se vede, numai ceea ce se vede). Marfa e chiar foarte complicată, încîlcită, incomodă, paralizantă, aporetică, poate chiar indecidabilă (ein sehr vertracktes Ding). Un lucru--marfă este atît de derutant, încît se cere apropiat cu un soi de fineţe „metafizică" şi cu cochetării „teologice". Şi aceasta tocmai

pentru a putea analiza metafizicul şi teologicul ce construiesc bunul-simţ fenomenologic al lucrului însuşi, al mărfii imediat vizibile, în carne şi oase: aşa cum apare ea „la prima privire" (auf den ersten Blick). Acest bun-simţ fenomenologic e bun, poate, pentru valoarea de întrebuinţare. Poate că el e sortit să fie bun numai pentru valoarea de întrebuinţare, ca şi cum corelaţia dintre aceste concepte ar corespunde numai acestei

funcţii: fenomenologia ca discurs al valorii de întrebuinţare pentru a nu gîndi piaţa sau în vederea orbirii faţă de valoarea de schimb. Poate. Şi poate tocmai acesta este motivul pentru care bunul-simţ fenomenologic sau fenomenologia percepţiei i aflată la lucru chiar şi în cazul lui Marx, atunci cînd acesta crede că poate să vorbească de o pură si simplă valoare de întrebuinţare) pretind a sluji Luminile, din moment ce valoarea de întrebuinţare nu are, în ea, nimic „misterios" (nichts Mysterioses an ihr). Pentru cine rămîne numai la valoarea de întrebuinţare, proprietăţile (Eigenschaften) lucrului, căci despre proprietate va fi vorba, sînt întotdeauna foarte umane, în fond, liniştitoare prin chiar acest fapt. Ele se raportează întotdeauna la ceea ce este propriu omului, la proprietăţile omului: ele fie răspund nevoilor oamenilor, şi constituie, atunci, tocmai valoarea lor de întrebuinţare, fie sînt produsul unei activităţi umane, ce pare a le meni tocmai acestui lucru.
De pildă - si iată masa intrînd în scenă -, lemnul rămîne de lemn atunci cînd facem din el o masă: el este, atunci, un lucru obişnuit, accesibil simţurilor (ein ordinăres sinnliches Ding). însă cu totul altfel stau lucrurile atunci cînd el devine marfă, cînd se ridică perdeaua unei pieţe si cînd masa joacă rolul actorului si al personajului în acelaşi timp, cînd masa--marfă, spune Marx, intră în scenă (auftritt), începe să se mişte si să se pună pe ea însăşi în valoare ca o valoare de piaţă. Lovitură de teatru: lucrul sensibil obişnuit se transfigurează (verwande.lt sich), devine cineva, capătă chip. Densitatea aceasta lemnoasă şi încăpăţînată se metamorfozează într-un lucru supranatural, într-un lucru sensibil insensibil, sensibil dar insensibil, în mod sensibil suprasensibil (verwandelt er sich in ein sinnlich iibersinnliches Ding). Schema fantomală pare, acum, indispensabilă. Marfa este un „lucru" fără fenomen, un lucru aflat pe fugă ce depăşeşte simţurile (e invizibil, intangibil, inaudibil şi lipsit de miros); această transcendenţă nu este,

însă, pe de-a-ntregul spirituală, ea îşi păstrează acel corp fără de corp despre care am recunoscut că făcea diferenţa dintre spectru şi spirit. Ceea ce întrece simţurile continuă, încă, să treacă prin faţa noastră în silueta unui corp sensibil care, cu toate acestea, îi lipseşte sau ne răniîne, nouă, inaccesibil. Marx nu spune sensibil si insensibil, sensibil dar insensibil, ci: sensibil insensibil, în chip sensibil suprasensibil. Transcendenţa, mişcarea în supra, pasul dincolo (iiber, epekeina) se face sensibil în excesul însuşi. Face sensibil insensibilul. Atingem acolo unde nu atingem, simţim acolo unde nu simţim, suferim chiar şi acolo unde suferinţa nu are loc, atunci cînd, cel puţin, ea nu are loc acolo unde suferim (să nu uităm, este ceea ce se spune şi despre un membru-fantomă, fenomenul marcat cu o cruce pentru orice fenomenologie a percepţiei). Marfa bîntuie, aşadar, lucrul, spectrul său chinuieşte, constituind-o, valoarea de întrebuinţare. Această

obsesie care bîntuie se deplasează asemenea siluetei anonime ori figurii unei figurante care ar putea să fie personajul capital. Ea îşi schimbă locul, nu mai ştim bine unde se află, se roteşte, invadează scena după un anumit demers: un pas, şi alura ei nu aparţine decît acestui mutant. Marx se vede nevoit să recurgă la limbajul teatral şi să descrie apariţia mărfii ca o intrare în scenă (auftritt). El se vede obligat să descrie masa devenită marfă ca pe o masă turnantă, desigur, cu ocazia unei şedinţe de spiritism, dar şi ca pe o siluetă fantomală, figuraţia unui actor sau a unui dansator, întruchipare teo-antropomorfă cu sex nedeterminat (Tisch, pentru masă, este un nume masculin), masa are picioare, un cap, corpul i se animă, se înalţă pe de-a-ntregul asemenea unei instituţii, se înalţă şi se adresează celorlalţi, în primul rînd mărfurilor, semenii săi întru fantomalitate, îi înfruntă sau li se opune. Deoarece spectrul e social, e angajat, chiar, în concurenţă sau în război încă de la prima sa apariţie. Fără el nu ar exista nici socius, nici conflict, nici dorinţă, nici iubire, nici pace care să reziste.
Ar trebui această masă s-o scoatem la licitaţie, s-o supunem la co-ocurenţă sau la concurenţă, ar trebui s-o facem să vorbească cu multe alte mese din patrimoniul nostru, nenumărate, din filozofie, din retorică, din poetică, de la Platon la Heidegger şi de la Kant la Ponge şi la atîţia alţii, în cazul tuturor, aceeaşi ceremonie: o şedinţă a mesei.
Marx tocmai a anunţat intrarea ei în scenă şi transmutarea ei într-un lucru în chip sensibil suprasensibil, şi iat-o deja, în picioare, nu doar ţinîndu-se pe picioare, ci ridicîndu-se în picioare, înălţîndu-se şi, ridicînd capul, redresîndu-se şi adresîn-du-se. Faţă de ceilalţi, în faţa lor, şi în primul rînd a celorlalte mărfuri, ea, da, înalţă capul. Să parafrazăm cîteva rînduri cît mai literal, înainte de a cita cea mai bună traducere, care este şi cea mai recentă[1]. Nu-i ajunge, acestei mese din lemn, să se ţină pe picioare (Er steht nicht nur], să stea cu picioarele pe pămînt, în plus, ea se ridică (sondern er stellt sich — si Marx nu precizează „ca să spunem aşa", aşa cum îl făcuseră să admită anii traducători francezi, speriaţi de îndrăzneala literală a descrierii), se ridică, mai mult decît atît, pe cap, pe un cap de lemn, căci a devenit un fel de animal îndărătnic, încăpăţînat, obstinat, care înfruntă, în picioare, celelalte mărfuri (er stellt sich allen andren Waren gegeniiber au f den Kopf). înfruntîn-du-i pe ceilalţi, semenii săi, avem de-a face, aici, cu apariţia unei creaturi stranii: în acelaşi timp Viaţă, Lucru, Animal, Obiect, Marfă, Automat - pe scurt, Spectru. Acest Lucru care nu mai este tocmai un lucru, iată-1, prin urmare, desfăşurîn-du-se (entwickelt), el se desfăşoară, dezvoltă ceea ce generează printr-un soi de generare cvasi-spontană (partenogeneză şi sexualitate nedeterminată: Lucrul animal, Lucrul animat-ina-nimat, Lucrul mort-viu este un Tată-Mamă), naşte prin cap, extrage din capul său de lemn o întreagă progenitură de creaturi fantastice şi miraculoase, nişte ciudăţenii, nişte capricii, nişte himere (Grille), nişte roluri de compoziţie ne-lemnoasă, altfel spus, descendenţa unei progenituri care nu îi mai seamănă, nişte plăsmuiri cu mult mai stranii şi mai miraculoase

(viei wunderlicher) decît dacă, pînă la pierderea capului, această masă dementă, capricioasă şi de nesusţinut ar începe să danseze de capul ei (aus freien Stucken)[2]. Pentru cine înţelege limba greacă şi filozofia, genealogia aceasta care transfigurează

1. în franceză, fireşte; nu este cazul pentru limba română, unde o astfel de traducere - şi (cea mai) bună, şi (cea mai) recentă - nu există (n.t.).

2. „Forma lemnului, de exemplu, se modifică atunci cînd facem din el o masă. Masa însă nu rămîne, în mai mică măsură, o bucată de lemn, un lucru sensibil obişnuit. Dar imediat ce intră în scenă ca marfă, ea se transformă într-un lucru suprasensibil. Ea nu numai că stă

lemnosul în non-lemnos am putea spune că înfăţişează şi o devenire-imaterială a materiei. Ştim că hyle, materia, este, în primul rînd, de lemn. Şi din moment ce această devenire-imaterială a materiei pare a nu ocupa nici un timp şi a-şi opera transmutaţia în magia unei clipe, a unei singure priviri, graţie atotputerniciei unui gînd, am putea fi tentaţi s-o descriem ca proiecţia unui animism sau a unui spiritism. Lemnul se animă şi se populează cu spirite: credulitate, ocultism, obscurantism, imaturitate de dinainte de Lumini, umanitate puerilă sau primitivă. Ce ar fi, însă, Luminile fără piaţă ? Şi cum ar putea să se înregistreze vreun progres fără valoare de schimb ?

Contradicţie capitală. La originea însăşi a capitalului, în chip imediat sau pe durată mai lungă, de-a lungul a nenumărate relee di-ferenţiale, ea nu va întîrzia să inducă dubla constrîn-gere „pragmatică" a tuturor injoncţiunilor. Deplasîndu-se liber (aus freien Stiicken), de capul lui, printr-o mişcare a capului ce comandă, însă, întregului corp, din cap pînă-n picioare, lemnos si dematerializat, Lucrul-Masă pare a sta la originea, la începutul şi la comanda lui însuşi. Se emancipează pe sine din proprie iniţiativă: singură, autonomă şi automată, silueta sa fantastică se mişcă cu de la sine putere, liberă şi fără nici o legătură. Intră în transă ori în levitaţie, pare uşurată de propriul său corp, asemenea tuturor fantomelor, puţin nebună şi dereglată totodată, deranjată, „out ofjoint", delirantă, capricioasă şi imprevizibilă. Pare a-şi da în mod spontan propria-i mişcare, dar dă, deopotrivă, mişcare şi celorlalţi, da, ea pune totul în mişcare în jurul ei, ca „pentru a-i încuraja pe ceilalţi", precizează Marx în franceză, într-o notă pe marginea acestui dans al fantomei: „Ne aducem aminte cum China şi mesele au început să danseze atunci cînd tot restul lumii părea a rămîne nemişcat - pour encourager Ies autres" [1].

dreaptă, cu picioarele pe pămînt, ci se suie pe cap, de faţă cu toate celelalte mărfuri, şi scoate din micul său cap de lemn o serie întreagă de himere ce ne suprind cu mult mai mult decît dacă, fără să întrebe pe nimeni nimic, ar începe, dintr-o dată, să danseze. Caracterul mistic al mărfii nu ia naştere, aşadar, din valoarea ei de întrebuinţare" (Capitalul, ed. Lefebvre, op. cit., p. 81).

1. Ibidem, p. 81. Aşa cum precizează editorii şi traducătorii francezi, „Marx evocă concomitenta dintre valul spiritist, care s-a răspîndit în întreaga Europă după

revoluţiile din 1848, şi începuturile mişcării Taiping

Contradicţia capitală nu ţine numai de incredibila conjuncţie a sensibilului şi suprasensibilului în acelaşi Lucru, ci este aceea a autonomiei automatice, a libertăţii mecanice, a vieţii tehnice. Asemenea oricărui alt lucru, din clipa în care intră pe scena unei pieţe, masa seamănă cu o proteză a ei însăşi. Autonomie şi automatism, autonomie dar şi automatism al acestei mese din lemn care îşi dă în chip spontan propria-i mişcare, desigur, şi care pare, astfel, a se anima, a se animaliza, a se spiritualiza, a se spiritiza, rămînînd însă un corp artefactual, un soi de automat, o figurantă, o păpuşă mecanică şi ţeapănă al cărei dans ascultă de rigiditatea tehnică a unui program. Două genuri, două generări de mişcare se încrucişează în ea, şi tocmai prin aceasta întruchipează ea apariţia unui spectru. Ale cărui predicate contradictorii ea le acumulează, în mod indecidabil, în nelinistitoarea ei stranietate: lucrul cel inert pare deodată inspirat, e pătruns, dintr-o dată, de o pneuma sau de o psyche. Devenită ca şi vie, masa seamănă cu un cîine profetic ce se ridică pe cele patru picioare ale sale, gata să-si înfrunte semenii: un idol ar vrea să facă legea. Invers însă, spiritul, sufletul sau viaţa ce o animă rămîn prinse în lucrui-tatea (choseite) opacă şi greoaie a hyle-ei, în densitatea inertă a corpului său lemnos, iar autonomia nu mai este decît masca automatismului. O mască, o vizieră chiar, care poate, întotdeauna, să nu disimuleze, sub coif, nici o privire vie. Automatul mimează viul. Lucrul nu este nici mort, nici viu, este mort

din China". Chiar dacă, aşa cum am remarcat, fiecare epocă are propriile sale fantome (şi noi le avem pe-ale noastre), propria sa experienţă, propriul său medium şi propria sa mass-media spectrologică, chiar dacă o istorie „epochală" a obsesiei care bîntuie pune aceleaşi probleme, lucru cîtuşi de puţin fortuit, ca şi o istorie „epochală" a fiinţei, această complicaţie nu ar trebui să interzică o anchetă istorică pe acest subiect. Ar trebui s-o facă doar foarte prudentă. E sigur, de pildă, că textele lui Stirner, Marx şi Engels la care ne referim corespund — şi răspund —, în vremea lor, unui puternic „val" pe care am putea să-1 numim, sumar, „mediumnic". Se pot repera semnele lui sociale, filozofice, literare (să reamintim, în acest sens, interesul lui Stirner pentru Misterele Parisului de Eugene Sue sau tentaţiile „spiritiste" ale lui Victor Hugo si ale altora) şi se poate încerca circumscrierea şi chiar, pînă la un anumit punct, explicarea singularităţii lui istorice. N-ar trebui, însă, să uităm să-1 reînscriem într-o secvenţă spectrologică mult mai amplă.

şi viu în acelaşi timp. Supravieţuieşte. Şireată, inventivă şi maşinală deopotrivă, ingenioasă şi imprevizibilă, această maşină de război este o maşină de teatru, o mekhane. Ceea ce tocmai am văzut străbătînd scena era o apariţie, o cvasi-divinitate -căzută din cer sau ieşită din pămînt. Dar viziunea, totodată, supravieţuieşte. Hiper-luciditatea ei insistă.

Provocare sau invitaţie, „încurajare", seducţie contra seducţie, dorinţă sau război, iubire sau ură, provocare a celorlalte fantome: Marx insistă mult asupra acestui punct, căci există un multiplu al acestei socialităţi (întotdeauna există mai mult de o singură marfă, mai mult de un singur spirit şi încă şi mai multe spectre), iar numărul ţine de mişcarea însăşi, de procesul non-finit al spectralizării (Baudelaire spusese foarte bine numărul din oraşul-furnicar al capitalismului modern -fantoma, mulţimea, banul, prostituţia -, şi Benjamin pe urmele lui). Căci dacă nici o valoare de întrebuinţare nu poate, de una singură,

să producă această misticitate sau acest efect spectral al mărfii, şi dacă acest secret este în acelaşi timp profund şi superficial, opac şi transparent, secret cu atît mai secret cu cît nu ascunde în spatele său nici o esenţă substanţială, este pentru că el ia naştere dintr-o relaţie (feranţă, diferenţă, referinţă şi di-ferenţă [differance][1]), ca dublu raport, ar trebui să spunem ca dublă legătură socială. Acest dublu socius îi leagă, pe de o parte, pe oameni între ei. Ii asociază în măsura în care toţi se interesează, dintotdeauna, de timp, notează imediat Marx, de timpul sau de durata muncii, şi aceasta în toate culturile şi în toate stadiile dezvoltării tehnico-economice. Acest socius leagă aşadar „oameni", care sînt, mai înainte de toate, experienţe ale timpului, existenţe determinate de acest raport cu timpul care el însuşi n-ar fi posibil fără supravieţuire şi fantomalitate, fără acest a fi „out ofjoint" ce dislocă prezenţa Ia sine a prezentului viu şi instaurează, prin chiar acest fapt, raportul cu celălalt. Acelaşi socius, aceeaşi „formă socială" a relaţiei leagă, însă, pe de altă parte, lucrurile-mărfuri între ele. Pe de altă parte, dar cum ? Şi cum se face că ceea ce are loc, pe de o parte, între oameni, în dominarea de către ei a timpului, se explică prin ceea ce are loc, pe de altă parte, între aceste spectre care sînt mărfurile ? Cum, în 1. In original: ferance, difference, reference et differance (n.t.).

ce fel ceea ce numim „oameni", oameni vii, existenţe temporale şi finite ascultă, în raporturile lor sociale, de aceste spectre care sînt raporturile, tot sociale, dintre mărfuri?

[Din moment ce temporalitatea pare, aici, esenţială pentru procesul de capitalizare şi pentru socms-ul în care o valoare de schimb se mercantilizează spectralizîndu-se, din moment ce existenta oamenilor înscrişi în acest proces se determină, mai presus de orice, în Capitalul, ca temporală, să indicăm, într-un singur cuvînt, în trecere, posibilitatea unei moşteniri ori a unei filiaţii care ar merita o analiză mai consecventă. Este vorba de formula care, în deschiderea Capitalului, defineşte valoarea de schimb şi determină masa ca „sensibilă supra-sensibilă", în mod sensibil suprasensibilă. Această formulă reaminteşte în chip literal (iar această literalitate nu poate fi considerată, aici, ca fortuită sau exterioară) definiţia timpului -a timpului, ca si a spaţiului - din Enciclopedia... (Filozofia naturii, mecanica) lui Hegel. Acesta supune definiţia kantiană unei interpretări dialectice, adică depăşirii (Aufhebung). El analizează timpul drept ceva ce este mai întîi abstract sau ideel (ideel) (ein Ideelles), dat fiind că este unitatea negativă a fiinţării-în-afara-sinelui (asemenea spaţiului, al cărui adevăr este). (Această idealitate a timpului constituie, evident, condiţia oricărei idealizări şi, prin urmare, a oricărei ideologizări şi a oricărei fetişizări, oricare ar fi diferenţa pe care s-ar cuveni s-o respectăm între aceste două procese.) Or, tocmai pentru a explicita mişcarea de depăşire ca temporalizare a acestui timp abstract şi ideel, Hegel adaugă această observaţie: „Ca şi spaţiul, timpul este o pură formă a sensibilităţii sau a actului de intuiţie, sensibilul non-sensibil (das unsinnliche Sinnliche)..." (paragraful 258, trad. fr. de M. de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 247. Am propus o lectură a acestui pasaj în Marges - de la philosophie, Minuit, 1972, p. 49).]

Masa-marfă, cîinele încăpăţînat, capul de lemn înfruntă, să ne amintim, toate celelalte mărfuri. Piaţa este un front, un front între fronturi, o confruntare. Mărfurile au de-a face cu celelalte mărfuri, aceste spectre încăpăţînate fac

comerţ între ele. Şi nu doar în tete-ă-tete. lată ce le face să danseze. Iată aparenţa. Dar chiar dacă acest „caracter mistic" al mărfii, chiar

dacă acest „caracter enigmatic" al produsului muncii ca marfă ia naştere din „forma socială" a muncii, tot mai trebuie să analizăm ceea ce este misterios şi secret în acest proces, şi este vorba de însuşi secretul formei-marfă (das Geheimnisvolle der Warenform). Acest secret ţine de un „quiproquo". Cuvîntul este al lui Marx. El are darul de-a ne readuce, o dată în plus, la o anumită intrigă teatrală: şiretenie maşinală (mekhane) sau eroare în privinţa persoanei, repetiţie la intervenţia perversă a unui sufleur, cuvînt suflat, şoptit, înlocuire a actorilor sau a personajelor. Aici, quiproquo-ul teatral ţine de un joc anormal al oglinzii. Există oglindă, iar forma-marfă este şi această oglindă, dar cum, brusc, aceasta nu îşi mai joacă rolul, cum nu mai trimite imaginea aşteptată, cei care se caută nu se mai regăsesc în ea. Oamenii nu mai recunosc în ea caracterul „social" al „propriei lor munci". Ca şi cum s-ar fantomaliza şi ei, la rîndul lor. „Propriul" spectrelor, ca şi al vampirilor[1], este de a fi privaţi de imagine speculară, de adevărata, de buna imagine speculară (dar cine nu este privat de ea?). După ce recunoaştem o fantomă ? După faptul că nu se recunoaşte în oglindă. Or, exact asta se petrece cu comerţul mărfurilor între ele. Aceste fantome care sînt mărfurile îi transformă pe producătorii umani în fantome. Şi tot acest proces teatral (vizual, teoretic, dar şi optic, optician) angajează efectul unei oglinzi misterioase: dacă aceasta nu trimite înapoi buna oglindire, dacă, aşadar, fantomalizează, e pentru că naturalizează. Caracterul „misterios" al formei-marfă ca reflectare prezumată a formei sociale este modul incredibil în care această oglindă trimite înapoi imaginea (zuruckspiegeli), atunci cînd se crede că ea reflectă pentru oameni imaginea „caracterelor sociale ale propriei lor munci": o asemenea „imagine" obiectivează naturalizînd. Ca urmare, acesta îi este adevărul, ea arată disimulînd, reflectă aceste caractere ca pe nişte caractere „obiective" (gegenstănd-liche) înscrise direct pe produsul muncii, ca nişte „proprietăţi sociale naturale ale acestor lucruri" (als gesellschaftliche

1. într-o admirabilă lectură a lucrării La Peau de chagrin, Samuel Weber semnalează acest caracter vampiric al capitalului, acest monstru viu (beseeltes Ungeheuer), şi tocmai în relaţie cu logica spectrală a fetişului. Cf. Unwrapping Balzac. A Reading of „La Peau de Chagrin", University of Toronto Press, 1979, p. 86 şi în special notele l, 2, 3, consacrate lui Marx - şi lui Balzac.

Natureigenschaften dieser Dinge). Astfel încît, şi iată cum comerţul dintre mărfuri nu aşteaptă, imaginea trimisă înapoi (deformată, obiectivată, naturalizată) devine aceea a unui raport social între mărfuri, între aceste „obiecte" inspirate, autonome şi automatice care sînt mesele turnante. Specularul devine spectral încă din pragul acestei naturalizări obiectivante: „ea le trimite, astfel, imaginea raportului social dintre producători si munca globală asemenea unui raport social existent în afara lor, între obiecte. Acest quiproquo face ca produsele muncii să devină mărfuri, lucruri

sensibile suprasensibile, lucruri sociale" *.
Pentru lucru, ca şi pentru muncitor în raportul său cu timpul, socializarea, devenirea-întru-social trece prin această spectra-lizare. „Fantasmagoria" pe care Marx se străduieşte, aici, s-o descrie, cea care va deschide chestiunea fetişismului şi a religiosului, constituie elementul însuşi al acestei deveniri sociale si spectrale: în acelaşi timp, deopotrivă. Urmîndu-şi analogia optică, Marx admite că, în acelaşi fel, desigur, impresia luminoasă pe care un lucru o lasă asupra nervului optic apare şi ca formă obiectivă în faţa ochiului şi în exteriorul lui, nu ca o excitaţie a nervului optic. Acolo însă, în cazul percepţiei vizuale, există efectiv (wirklich), spune el, o lumină mergînd de la un lucru, obiectul exterior, la altul, ochiul: „raport fizic între lucruri fizice". Forma-marfă şi raportul de valoare dintre produsele muncii prin care ea se prezintă nu are însă nimic de-a face nici cu „natura sa fizică", şi nici cu „relaţiile de lucru (materiale)" (dinglichen Beziehungen) ce derivă din ea. „Numai raportul social determinat dintre oamenii înşişi îmbracă, aici, pentru ei, forma fantasmagorică (die phantasmagorische Form) a unui raport între lucruri." Această fantasmagorie a unui comerţ între lucruri comerciale, pe mercatus sau în agora, cînd o marfă (merx) pare a intra în relaţie, a se întreţine, a vorbi (agoreuein) şi a negocia cu o alta, am constatat, deja, corespundea în acelaşi timp unei naturalizări a socius-ului uman, a muncii obiectivate în lucruri si unei denaturări, unei denaturalizări şi unei dematerializări a lucrului devenit marfă, a mesei de lemn în momentul cînd aceasta intră în scenă ca valoare de schimb şi nu ca valoare de întrebuinţare, ca pînă atunci. Căci mărfurile, va ţine să reamintească Marx, nu merg singure, nu se duc

1. Capitalul, op. cit., pp. 82-83.

m

cu de la sine putere la piaţă pentru a întîlni alte mărfuri. Comerţul între lucruri ţine de fantasmagorie. Autonomia atribuită mărfurilor corespunde unei proiecţii antropomorfi ce.
Aceasta inspiră mărfurile, le insuflă spirit, un spirit uman,
spiritul unei vorbiri si spiritul unei voinţe.
A. Al unei vorbiri, mai întîi, dar ce-ar putea să spună această vorbire? Ce-ar putea să spună această persona, acest actor, acest personaj ? „Dacă mărfurile ar putea să vorbească, ar spune: este posibil ca valoarea noastră de întrebuinţare să-i intereseze pe oameni. Pe noi însă, în calitate de lucruri, nu ne priveşte. Ceea ce ne revine, din punctul nostru de vedere, este propria noastră valoare: comerţul pe care noi îl întreţinem (Unser eigner Verkehr) în calitate de lucruri de piaţă demon-strează suficient acest lucru. Noi nu ne referim unele la altele (Wir beziehn uns) decît în calitate de valori de schimb."[1] Acest * artificiu retoric e abisal. Imediat, Marx va pretinde că econo-] mistui reflectă sau reproduce în mod naiv această vorbire fictivă f ori spectrală a mărfii şi se lasă, întru cîtva, ventrilocat de ea: el „vorbeşte" „din adîncul

sufletului mărfurilor" (aus der Warenseele heraus) (ibidem). Spunînd însă „dacă mărfurile ar putea să vorbească" (Konnten die Waren sprechen), Marx subînţelege că ele nu pot să vorbească. Le face el să vorbească (asemenea economistului pe care-1 acuză), dar pentru a le face să spună, paradoxal, că vorbesc în calitate de valori de schimb şi că nu vorbesc, sau nu întreţin un comerţ între ele decît în măsura în care vorbesc. Că lor, cel puţin, li se poate împrumuta cuvîntul. A vorbi, a împrumuta cuvîntul şi a fi valoare de schimb sînt, aici, unul şi acelaşi lucru. Numai valorile de întrebuinţare nu vorbesc şi, din această pricină, nici nu le privesc şi nu le interesează pe mărfuri - din ceea ce par ele a spune. Prin această mişcare a unei ficţiuni de vorbire - a unei vorbiri, însă, care se vinde spunînd „Eu, marfa, vorbesc" -, Marx vrea să le dea o lecţie economiştilor, care cred (dar nu face, oare, şi el acelaşi lucru?) că este de ajuns ca o marfă să spună „Eu vorbesc" pentru ca să fie adevărat şi pentru ca ea să aibă un suflet, un suflet profund şi care să fie numai al ei, propriu. Atingem, aici, punctul în care, între a vorbi şi a spune „vorbesc", diferenţa simulacrului nu mai este operantă. Mult 1. Ibidem, pp. 94-95.

zgomot pentru nimic ? Much Ado about Nothing: Marx citează, imediat după piesa lui Shakespeare, folosindu-se oarecum sinuos de opoziţia dintre noroc (hazard sau destin) şi natură (lege, necesitate, istorie, cultură): „To be a well favoured mân is the gift of fortune; but to write and read comes by nature"[1].

B. Al voinţei, apoi. Cum mărfurile nu merg pentru a se duce de bună voie, spontan la piaţă, „păzitorii" si „posesorii" lor se prefac că locuiesc aceste lucruri. „Voinţa" lor începe să „locuiască" (hausen) mărfurile. Diferenţa dintre a locui (habiter) şi a bîntui (hanter) devine, aici, mai insesizabilă ca oriunde. Persoana se personifică lăsîndu-se bîntuită de însuşi efectul de obsesie obiectivă, dacă se poate spune aşa, pe care ea îl produce locuind lucrul. Persoana (păzitor sau posesor al lucrului) e bîntuită, reciproc, şi în mod constitutiv, de obsesia pe care ea o produce în lucru prin faptul că îşi instalează, asemenea unor locuitori, vorbirea si voinţa în acesta. Discursul din Capitalul referitor la „procesul de schimb" se deschide ca un discurs despre bîntuire - şi despre legile reflectării sale:

„Mărfurile nu pot merge singure la piaţă, nu se pot schimba singure. [...] Trebuie ca păzitorii mărfurilor să se poarte unii faţă de alţii ca nişte persoane a căror voinţă (Willen) locuieşte (haust) aceste lucruri: astfel încît fiecare, alienîndu-şi propria marfă, să nu şi-o poată apropria pe a altuia decît cu acordul voinţei acestuia, deci prin intermediul unui act de voinţă comun pentru amîndoi"[2].

Marx deduce de aici o întreagă teorie a formei juridice a pactului, a jurămîntului, a contractului şi a „măştilor economice" sub care se ascund persoanele - şi care nu întruchipează decît „personificarea raporturilor

economice" (ibidem).

Această descriere a procesului fantasmopoetic sau fantasmagoric va constitui premisa discursului despre fetişism, prin analogie cu „lumea religioasă"[3].

1. Ibidem, p. 95.

2. Ibidem, p. 96. Dat fiind că Marx a fost şi el, altfel decît Shakespeare, un gînditor al pactului şi al jurămîntului, vom merge la ceea ce el spune în mod ironic despre jurămînt în Ideologia germană, p. 186.

3. Oricum am interpreta acest traiect, el duce înapoi pînă la ceea ce al treilea dintre Manuscrisele din 1844 spune despre moarte şi simţuri, despre felul în care simţurile devin „teoreticiene" în chiar practica lor,

înainte, însă, de a ajunge aici, să facem cîţiva paşi înapoi şi să formulăm cîteva întrebări. Două cel puţin.

în primul rînd: dacă ceea ce analizează Capitalul, aici, este nu numai fantomalizarea formei-marfă, ci şi fantomalizarea legăturii sociale, spectralizarea ei, ca răspuns, prin intermediul unei reflectări perturbate, cum se cuvine să privim (retrospectiv) ironia muşcătoare cu care Marx îl trata pe Stirner atunci cînd acesta îndrăznea să vorbească de o devenire-fantomă a omului însuşi, şi pentru el însuşi ? A unui om ce se temea de propria sa fantomă, o frică constitutivă pentru conceptul pe care acesta îl forma despre el însuşi, deci despre întreaga sa istorie de om ? Un a-si face frică prin care acesta se făcea pe sine însuşi, provocîndu-şi tocmai frica pe care şi-o inspira lui însuşi ? Istoria sa ca istorie şi travaliu al propriului doliu, al doliului după el însuşi, al doliului pe care el îl poartă direct pe propriul omului ? Iar atunci cînd descrie fantomalizarea mesei din lemn, fantomă generatoare de fantome, pe care le naşte din capul său în capul său, în afara sa în ea însăşi, plecînd de la ea însăşi, prin ce reflexie reproduce Marx limbajul literal al lui Stirner, acela pe care el însuşi îl cita în Ideologia germană întorcîndu-1, întru cîtva, împotriva autorului său, adică împotriva unui acuzator care se vede, atunci, inculpat sub un cap de acuzare pe care el însuşi îl elaborase („După ce a găsit în faţa sa o lume care nu e decît lumea «halucinaţiilor» lui [Fieberphantasien], o lume de fantome [als Gespensterwelt], adolescentul de la p. 20, pradă delirului [phantasierenden], vede «fiinţele născute din propriul său cap (eignen Geburten seines Kopfs)» depăşindu-i capul, dar continuînd să-i rămînă, cu toate acestea, în cap"[:]) ?

Această întrebare ar putea fi dezvoltată la infinit. Să-i între-rupem cursa, sau să urmăm o altă cale pe care ea o apucă.

---

insensibilizînd, în felul acesta, dacă se poate spune astfel, sensibilul j şi ruinînd astfel dinainte toate opoziţiile dintre „subiectivism şi obiectivism, spiritualism şi materialism, activitate şi pasivitate". Marx gîndeşte atunci — şi, după părerea mea, nu va înceta niciodată să gîndească — că aceste opoziţii, considerate insolubile de o filozofie care nu ar vedea în ele decît o sarcină teoretică, sînt sau ar trebui să fie eliminate de starea de societate şi prin practica socială. Cf. Manuscrisele din 1844, trad. fr. E. Bottigelli, Editions sociales, pp. 90 şi urm. 1. Ideologia germană, op. cit., p. 184.

în al doilea rînd: a spune că acelaşi lucru, masa de lemn, de exemplu, intră în scenă ca marfă, după ce nu va fi fost decît un lucru obişnuit prin valoarea sa de întrebuinţare, înseamnă a atribui o origine mişcării fantomale. Valoarea de întrebuinţare a mesei era, pare a subînţelege Marx, intactă. Ea era ceea ce era, valoare de întrebuinţare, identică sieşi. Fantasmagoria, ca şi capitalul, ar începe, aşadar, o dată cu valoarea de schimb şi cu forma-marfă. Abia atunci „intră în scenă" spectrul. Pînă atunci, după Marx, acesta nu era prezent. Nici măcar pentru a bîntui valoarea de întrebuinţare. De unde vine, însă, această certitudine cu privire la stadiul prealabil, acela, tocmai, al unei pretinse valori de întrebuinţare, valoare de întrebuinţare pură de tot ceea ce face valoarea de schimb şi forma-marfă? Ce anume ne asigură în privinţa acestei distincţii ? Nu este vorba, aici, de a nega existenţa unei valori de întrebuinţare ori necesitatea de a ne referi la ea. Ci de a pune la îndoială stricta ei puritate. Dacă aceasta n-ar fi asigurată, ar trebui să spunem că fantasmagoria a început tocmai o dată cu aşa-zisa valoare de schimb, în pragul valorii de valoare în general, sau că forma--marfă a început înainte de forma-marfă, ea însăşi mai înainte de ea însăşi. Trebuie ca aşa-zisa valoare de întrebuinţare a aşa-zisului lucru sensibil obişnuit, simplă hyle, lemnul mesei din lemn despre care Marx presupune că n-a început, încă, să „danseze", trebuie ca însăşi forma lui, forma ce-i informează propria hyle să o fi promis cel puţin iterabilităţii, substituţiei, schimbului, valorii şi să fi declanşat, oricît de puţin, o idealizare care să permită identificarea lui ca acelaşi de-a lungul unor repetiţii posibile etc. Aşa cum nu există întrebuinţare pură, nu există nici valoare de întrebuinţare pe care posibilitatea schimbului şi a comerţului (indiferent cum i-am spune: sensul însuşi, valoare, cultură, spirit [!], semnificaţie, lume, raport cu celălalt şi, în primul rînd, simplă formă şi urmă a celuilalt) să n-o înscrie dinainte într-un de-ne-întrebuinţat -semnificaţie debordantă, ce nu se reduce la inutil. O cultură a început înaintea culturii - şi a umanităţii. Capitalizarea la fel. Ceea ce este totuna cu a spune că, prin chiar acest fapt, ea e sortită să le supravieţuiască. (Ar fi, de altfel, totuna chiar dacă ne-am angaja şi într-un alt context, pentru valoarea de schimb: ea este deopotrivă înscrisă şi debordată de o promisiune de dar mai presus de schimb, într-un anumit fel, echivalenţa

comercială opreşte sau mecanizează dansul pe care părea că-1 iniţiază. Mai presus de valoarea însăşi, de întrebuinţare şi de schimb, de tehnică şi de piaţă este graţia promisă, dacă nu dată, însă deloc redată dansului.) Fără să dispară, valoarea de întrebuinţare devine, astfel, un fel de limită, corelatul unui concept-limită, al unui început pur căruia nici un obiect nu poate şi nu trebuie să-i corespundă şi care se cere, prin urmare, complicată printr-o teorie generală (mai generală, în orice caz) a capitalului. Nu vom trage, aici, decît o singură consecinţă, dintre atîtea

şi atîtea altele posibile : dacă îşi mai păstrează el însuşi o oarecare valoare de întrebuinţare (şi anume, aceea de a permite orientarea unei analize a procesului „fantasmagoric" din perspectiva unei origini ea însăşi fictivă sau ideală, deci purificată deja de o anumită fantastică), acest concept-limită al valorii de întrebuinţare este dinainte contaminat, adică pre-ocupat, locuit, bîntuit de celă-laltul său, adică de ceea ce va lua naştere în capul de lemn al mesei, forma-marfă cu dansul ei de fantomă. Forma-marfă nu este, desigur, valoarea de întrebuinţare, trebuie să fim de acord, în această privinţă, cu Marx şi să ţinem seama de puterea analitică pe care această distincţie ne-o pune la dispoziţie. Dar chiar dacă ea nu este, în chip prezent, această valoare, şi chiar dacă ea nu este efectiv prezentă în aceasta, ea afectează totuşi dinainte valoarea de întrebuinţare a mesei din lemn. O afectează şi o îndoliază dinainte, ca fantoma ce va deveni, dar bîntuirea tocmai aici începe. Ca şi timpul său, ca şi intem-pestivitatea prezentului său, a fiinţei sale „out of joint". A bîntui nu înseamnă a fi prezent, şi bîntuirea trebuie introdusă în însăşi construcţia unui concept. A oricărui concept, începînd cu cele de fiinţă şi timp. Iată ce am numi noi, aici, o spectro-logie. Ontologia nu se opune spectrologiei decît într-o mişcare de exorcizare. Ontologia este o conjuraţie.

„Caracterul mistic" al mărfii se înscrie înainte de a se înscrie, se trasează înainte de a se scrie cu toate literele sale pe fruntea ori pe ecranul mărfii. Totul începe înainte de a începe. Marx vrea să ştie şi să facă să se ştie unde, în care moment anume, în ce clipă intră în scenă fantoma, şi aceasta este o formă de exorcism, un mod de a o tine la respect: înainte de această limită, ea nu era aici, era lipsită de putere, în ceea ce ne priveşte, sugerăm, dimpotrivă, că înainte de lovitura de teatru

a acestui moment, înaintea faptului că „de cum intră în scenă ca marfă, ea se transformă în lucru sensibil suprasensibil", fantoma îşi făcuse deja apariţia, fără a apărea în persoană, fireşte şi prin definiţie, dar scrijelind deja, în valoarea de întrebuinţare, în încăpăţînarea de lemn a mesei încăpăţînate, repetiţia (deci substituţia, schimbabilitatea, iterabilitatea, pierderea singularităţii ca experienţă a singularităţii înseşi, posibilitatea capitalului) fără de care nici un fel de întrebuinţare nu ar putea vreodată să se determine. Această bîntuire nu este o ipoteză empirică. Fără ea, nu s-ar putea nici măcar forma conceptul de valoare de întrebuinţare, nici acela de valoare în general, nu s-ar putea nici informa o materie oarecare, şi nici determina vreo masă, nici una din lemn, fie ea utilă sau vandabilă, nici una de categorii. Şi nici vreo Tablă a poruncilor. Nu s-ar putea nici măcar, aşa cum face Marx, complica suficient, diviza ori fractura conceptul de valoare de întrebuinţare reamintind, de pildă, această evidenţă: pentru primul său proprietar presupus, pentru omul care o duce la piaţă, în calitatea ei de valoare de întrebuinţare destinată

celorlalţi, cea dinţii valoare de întrebuinţare este o valoare de schimb[1]. „Mărfurile trebuie, astfel, să se realizeze ca valori înainte de a putea să se realizeze ca valori de întrebuinţare" (ibidem). Şi viceversa, ceea ce face diacronia circulară şi transformă distincţia în co-implicaţie: „Pe de altă parte, trebuie ca ele (mărfurile) să fie dovedite ca valori de întrebuinţare mai înainte de a se putea realiza ca valori" (ibidem, p. 98). Chiar dacă transformarea unei mărfi oarecare în valoare de întrebuinţare şi a alteia în bani marchează un punct de oprire independent, o stază în circulaţie, aceasta rămîne un proces infinit. Dacă circulaţia totală M-B-M constituie o „serie fără început şi sfir-şit", aşa cum atît de insistent reaminteşte Critica economiei politice [2], e pentru că metamorfoza este posibilă în toate sensurile între valoarea de întrebuinţare, marfă şi bani. Fără a mai pune la socoteală faptul că valoarea de întrebuinţare a mărfii-monedă (Geldware) „se dedublează", de asemenea, ea însăşi: dinţii naturali pot fi înlocuiţi cu proteze din aur, dar în acest caz avem de-a face cu o altă valoare de întrebuinţare

1. Capitalul, op. cit., p. 97.
2. Critica economiei politice (1859), op. cit., p. 349.

decît aceea pe care Marx o numeşte „valoare de întrebuinţare formală", care ţine de funcţia socială specifică a banilor[1].

Orice valoare de întrebuinţare fiind marcată de această posibilitate de a servi altuia sau altă dată, această alteritate sau această iterabilitate o proiectează a priori pe piaţa echivalenţelor (care sînt întotdeauna, fireşte, nişte echivalenţe între non-echivalenţe şi presupun dublul socius despre care vorbeam mai sus), în iterabilitatea ei originară, o valoare de întrebuinţare este dinainte promisă, promisă schimbului şi mai presus de schimb. Ea este dinainte aruncată pe piaţa echivalenţelor. Ceea ce nu este întotdeauna ceva rău, chiar dacă există oricînd riscul de a-ţi pierde sufletul în marfă. Marfa e născută „cinică", dat fiind că şterge diferenţele, dar chiar dacă ea este în mod congenital nivelatoare, chiar dacă este, „din naştere, o mare egalizatoare cinică" (Geborner Leveller und Zyniker, p. 97), acest cinism originar se pregătea deja în valoarea de întrebuinţare, în capul de lemn al acelui cîine ridicat, asemenea unei mese, pe cele patru picioare ale sale. Se poate spune despre masă ceea ce Marx spune despre marfă. Asemenea mărfii ce urmează să devină, care este din capul locului, cinica se prostituează deja, ea „se află tot timpul pe punctul de a-şi schimba nu numai sufletul, ci şi corpul cu oricare alta, chiar dacă aceasta din urmă ar fi acoperită de mai multă dizgraţie decît Maritorne" (ibidem). Gîndindu-se tocmai la această prostituire originară îi plăcea lui Marx, ne amintim, să-1 citeze pe Timon din Atena, cu imprecaţia lui profetică. Trebuie, însă, spus că, dacă marfa corupe (arta, filozofia, religia, morala, dreptul, atunci cînd operele lor devin valori de piaţă), e pentru că devenirea-întru-marfă atesta deja

valoarea pe care o pune în pericol. De exemplu: dacă o operă de artă poate deveni marfă, şi dacă acest proces pare fatal, este şi pentru că marfa a început prin a pune în operă, într-un fel sau altul, principiul unei arte.
Aceasta nu era o chestiune critică. Ci mai degrabă o decon-strucţie a limitelor critice, a limitelor liniştitoare ce garantează exerciţiul necesar şi legitim al chestionării critice. O astfel de deconstrucţie nu este o critică a criticii, conform redublării tipice a ideologiei germane post-kantiene. Şi, în primul rînd,

1. Capitalul, p. 102.

ea nu antrenează în chip necesar spre o fantasmagorizare generală în care totul ar deveni, la întîmplare, marfă, în echivalenţa preţurilor. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît - am sugerat ici şi colo acest lucru - conceptul de formă-marfă sau de valoare de schimb se vede afectat de aceeaşi contaminare debordantă. Capitalizarea nu are o limită riguroasă pentru că ea face să fie debordată. Insă, din moment ce limitele fan-tasmagorizării nu se mai lasă controlate ori determinate de simpla opoziţie dintre prezenţă şi absenţă, dintre efectivitate si non-efectivitate, dintre sensibil si supra-sensibil, o altă abordare a diferenţelor trebuie să structureze („conceptual" şi „real") cîmpul astfel re-deschis. Departe de a şterge diferenţele şi determinările analitice, această altă logică necesită alte concepte. Se poate spera o reînscriere mai fină şi mai riguroasă a lor. Numai ea, în tot cazul, poate chema la o astfel de restructurare neîncetată, ca si, de altfel, la progresul însuşi al criticii. Iar această de-limitare va afecta şi discursul despre religie, ideologie si fetişism. Este necesar, însă, să ştim că fantoma e acolo, fie si doar în deschiderea promisiunii sau aşteptării, dinainte de prima sa apariţie: aceasta se va fi anunţat, va fi fost secundă încă de prima dată. De două ori deodată, iterabilitate originară, virtualitate ireductibilă a acestui spaţiu şi acestui timp. Iată de ce se cuvine altfel gîndită „data" şi data unui eveniment. Din nou, again : „ha's this thing appear'd againe tonight ?".
Să fie vorba, prin urmare, de exorcism în deschiderea Capitalului? La ridicarea cortinei asupra unei ridicări de cortină? De la cel dinţii capitol al primei sale cărţi ? Oricît ar putea să pară de potenţial, de pregătitor, de virtual, să fi dezvoltat, oare, acest exorcism de premisă suficientă putere pentru a semna şi pecetlui întreaga logică a acestei mari opere ? O ceremonie de conjurare să fi scandat, cumva, derularea unui imens discurs critic? Iar ea să-1 fi însoţit, urmat sau precedat ca o umbră, în secret, precum o supravieţuire indispensabilă şi, dacă se mai poate spune astfel, vitală, dinainte cerută? O supravieţuire moştenită încă de la origine, apoi, însă, clipă de clipă ? Iar această supravieţuire conjuratorie nu face ea, oare, parte, într-un mod de neşters, din însăşi promisiunea

revoluţionară? Din injoncţiunea şi jurămîntul care pun în mişcare Capitalul?

Să nu uităm că tot ceea ce am citit în această carte era punctul de vedere al lui Marx asupra unui delir finit. Era discursul său despre o nebunie sortită, după el, să ia sfîrşit, despre o încorporare generală a muncii umane abstracte care continuă să fie tradusă, dar pentru un timp finit, în limbajul nebuniei, într-un delir (Verrucktheit) al expresiei[1]. Va trebui, declară Marx, şi vom putea, va trebui să putem pune capăt la ceea ce apare „în această formă delirantă" (in dieser verruckten Form [ibidem}). Vom vedea (să traducem: vom vedea venind) sfîrşitul acestui delir şi al acestor fantome, gîndeşte în mod vizibil Marx. Trebuie să fie aşa, deoarece aceste fantome (reve-nants) sînt legate de categoriile economiei burgheze.

Acest delir ? Acele fantome ? Sau spectralitatea în general ? Este, mai mult sau mai puţin, întreaga noastră întrebare, şi întreaga noastră circumspecţie. Nu ştim dacă Marx avea de gînd s-o termine cu fantoma în general şi nici măcar dacă el voia cu adevărat acest lucru, atunci cînd declară, fără ambiguitate, că această fantomă, acest Spuk din care Capitalul îşi face obiectul său, este doar efectul economiei de piaţă. Şi care, ca atare, ar trebui, va trebui să dispară o dată cu alte forme de producţie :

„Chiar acest gen de forme [delirante, Marx tocmai a afirmat acest lucru] constituie categoriile economiei burgheze. Sînt forme de gîndire care au o validitate socială, aşadar o obiectivitate, pentru raporturile de producţie ale acelui mod de producţie social determinat în mod istoric, ce este producţia de piaţă. Prin urmare, dacă evadăm (fluchten) spre alte forme de producţie, vom vedea dispărînd instantaneu întregul misticism al lumii mărfii, toate sortilegiile ce învăluie într-o ceaţă fantomatică produsele muncii efectuate pe baza producţiei de piaţă (Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Pro- ; duktionsformen fluchten)" (ibidem).

Prin expresia „ceaţă fantomatică", traducerea recentă citată de noi marchează tocmai referinţa literală la fantomă (revenant) (Spuk), acolo unde atîtea traduceri anterioare o eliminau cu regularitate. Se cuvine, de asemenea, subliniată şi imediatitatea 1. Ibidem, p. 87.

instantanee cu care - Marx voia, cel puţin, să creadă sau să ne facă să credem acest lucru - misticismul, vrăjitoria şi fantoma (revenant) ar dispărea: ele se vor împrăştia (indicativ), se vor risipi, în realitate, după el, ca prin farmec, la fel cum veniseră, în chiar clipa în care am (vom) vedea sfîrşitul producţiei de piaţă. Presupunînd, însă, împreună cu Marx, că aceasta ar putea să aibă un sfîrşit posibil. Marx spune foarte bine: „de îndată ce", „imediat ce", sobald, şi, ca întotdeauna, vorbeşte despre dispariţia viitoare a fantomei, a fetişului şi a religiei ca apariţii ceţoase. Totul este învăluit de ceţuri, totul este încins de nori (umnebelt), începînd cu adevărul. Nori într-o noapte friguroasă, peisaj sau decor din Hamlet la apariţia ghost-ului („Jt is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars").

Chiar dacă s-ar deschide Capitalul astfel, cu o mare scenă de exorcism, cu o

supralicitare a conjuraţiei, această fază critică nu s-ar distruge cîtuşi de puţin, nu s-ar discredita deloc. Sau, cel puţin, ea nu ar anula integralitatea evenimentului şi a inauguralităţii acesteia. Căci punem aici rămăşag că gîndirea nu reuşeşte niciodată să învingă complet pulsiunea conjura-torie. Mai curînd se naşte din ea. A jura sau a conjura nu constituie, oare, însăşi şansa şi destinul său, în egală măsură ca şi limita sa? Darul fmitudinii sale? Are ea vreodată altceva de ales decît între mai multe conjuraţii ? întrebarea însăşi, şi chiar cea mai ontologică şi mai critică şi mai riscantă dintre toate, ştim foarte bine, reuşeşte să se pună la adăpost. Chiar formularea ei ridică baricade sau sapă tranşee, se înconjură cu şicane, înmulţeşte capcanele. Rareori înaintează descoperită, cu orice risc. în chip magic, ritual, obsesional, formalizarea ei uzează de formule care sînt, uneori, nişte procedee incantatorii. Ea îşi marchează terenul dispunînd stratageme şi iscoade la adăpostul unor scuturi apotropaice. Problematizarea însăşi caută să nege şi, deci, să conjure (problema este un scut, o armură, insistăm asupra acestui lucru, o fortificaţie tot atît ca şi o şansă pentru ancheta ce va să vină). Problematizarea critică continuă să lupte împotriva unor fantome. De care se teme ca de ea însăşi.

O dată aceste întrebări puse, sau mai curînd suspendate, putem, poate, să revenim la ceea ce Capitalul pare a vrea să spună despre fetiş, în acelaşi pasaj, şi conform aceleiaşi logici.

Este vorba, să nu uităm, şi de a demonstra că enigma fetişului „bani" se reduce la aceea a fetişului „marfă" din momentul în care acesta din urmă devine vizibil (sichtbar) - însă, adaugă Marx, la fel de enigmatic, vizibil sau evident pînă la uimirea care orbeşte: care „sare în ochi", spune, efectiv, traducerea franceză la care ne referim aici[1]: die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs.

Se ştie, numai referinţa la lumea religioasă permite explicarea autonomiei ideologicului şi deci a eficacităţii care-i este proprie, a încorporării ei în dispozitive dotate nu doar cu o autonomie aparentă, ci şi cu un soi de automaticitate care nu întîmplător aduce aminte de încăpăţînarea mesei din lemn. Dîndu-se seamă de caracterul „mistic" si de secretul (das Geheim-nisvolle) formei-marfă, s-a făcut introducerea în fetişism si în ideologic. Fără a se reduce unul la celălalt, ele împărtăşesc o condiţie comună. Or, spune Capitalul, numai analogia religioasă, numai „regiunea nebuloasă a lumii religioase" (die Nebelregion der religiosen Welt) ne poate permite să înţelegem producerea şi autonomizarea fetişizantă a acestei forme. Necesitatea de a recurge la această analogie, Marx o prezintă ca pe consecinţă a „formei fantasmagorice" a cărei geneză tocmai a analizat-o. Dacă raportul obiectiv dintre lucruri (ceea ce noi am numit comerţul dintre mărfuri) este într-adevăr o formă fantasmagorică a raportului social dintre oameni, atunci sîntem obligaţi să recurgem la singura analogie posibilă, aceea a religiei: „Numai raportul social determinat dintre oamenii înşişi îmbracă aici, pentru ei, forma fantasmagorică a unui raport între lucruri". Urmarea: Astfel Incit, pentru a găsi o analogie (sublinierea îmi aparţine : Um daher eine Analogie zu finden), va trebui să evadăm (fliichten, încă o dată sau deja) spre zonele nebuloase ale lumii religioase"[2].

Enormă miză, inutil să mai subliniem, a fetişismului, în raportul său cu ideologicul şi cu religiosul, în enunţurile care urmează imediat, deducţia fetişismului se aplică şi ideologicului, autonomizării, ca şi automatizării sale :
„în această lume (lumea religioasă), produsele creierului uman [ale capului, din nou, al oamenilor, des menschlischen Kopfes,
1. Ibidem, p. 106.
2. Ibidem, p. 83.
analog cu capul de lemn al mesei capabile să zămislească himere - în capul său în afara capului său - de îndată, adică imediat, ce forma sa poate deveni formă-marfă] par a fi figuri autonome, înzestrate cu o viaţă proprie (mit eignem Leben), întreţinînd raporturi unele cu celelalte şi cu oamenii. [...] Numesc aceasta fetişism, fetişism ce aderă (anklebt) la produsele muncii de îndată ce sînt produse ca mărfuri şi care, de acum înainte, este inseparabil de producţia de piaţă. Acest caracter fetiş al lumii mărfurior provine, aşa cum a demonstrat analiza noastră precedentă, din caracterul social propriu muncii ce produce mărfuri" (ibidem).
Cu alte cuvinte, de cum există producţie, există fetişism: idealizare, autonomizare si automatizare, dematerializare şi încorporare spectrală, travaliu al doliului coextensiv oricărui fel muncă etc. Marx crede că trebuie să limiteze această co-extensivitate la producţia de mărfuri. Este, în opinia noastră, un gest de exorcizare despre care ani vorbit mai sus şi cu privire la care lăsăm, aici, întrebarea noastră în suspensie.
Religiosul nu constituie, prin urmare, un fenomen ideologic ori o producţie fantomatică oarecare. Pe de o parte, el oferă forma originară sau paradigma de referinţă, cea dintîi „analogie" a sa, pentru producţia fantomei sau a fantasmei ideologice. Pe de altă parte (şi în primul rînd, si, desigur, din acelaşi motiv), religiosul informează totodată, împreună cu mesianicul si escatologicul, fie şi doar sub forma necesarmente indetermi-nată, goală, abstractă şi seacă pe care o privilegiem aici, şi acel „spirit" al marxismului eliberator, a cărui injoncţiune, oricît de secretă şi de contradictorie ar putea ea să pară, o reafirmăm noi aici.
Nu putem să ne angajăm aici în această chestiune generală a fetişizării[1], într-o cercetare viitoare, ea va trebui, fără îndoială, legată de aceea a spectralităţii fantomatice, în pofida
1. în forma ei generală, am încercat s-o abordez în altă parte (cf., în special, Glas, Galilee, 1974, pp. 51, 149, 231 şi urm., 249 şi urm., 264 şi urm.). Cu privire la raporturile dintre fetişism şi ideologie, cf. Sarah Kofman, Camera obscura - de l'ideologie, Galilee, 1973, îndeosebi ceea ce precedă şi urmează La table tournante (p. 21), şi Etienne Balibar, Cinq etudes du materialisme historique, op. cit. (referitor la „teoria fetişismului"), pp. 206 şi urm.

deschiderii ei infinite din toate părţile, am putea, poate, să încercăm o circumscriere a acestei mize din cel puţin trei puncte de vedere:
1. Fantomaticitatea fetişistă în general şi locul pe care ea îl ocupă în Capitalul[1]. Mai înainte chiar de intrarea în scenă a valorii de piaţă şi a coregrafiei mesei din lemn, Marx definise produsul rezidual al muncii ca o obiectivitate

fantomatică (gespenstige Gegenstăndlichkeit)[2].

2. Locul ocupat de acest moment teoretic în corpusul lui Marx. Constituie el, sau nu, o ruptură faţă de ceea ce se spune cu privire la fantomă şi ideologic în Ideologia germană ? Există îndoieli. Raportul nu este, fără îndoială, nici de ruptură, nici de omogenitate.

3. Dincolo de aceste dimensiuni, care nu sînt numai cele ale unei exegeze a lui Marx, este vorba, desigur, de tot ceea ce leagă, astăzi, Religia şi Tehnica într-o configuraţie aparte.

1. Cf. Etienne Balibar, op. cit., pp. 208 şi urm.

2. în figura materialităţii sale sensibile, corpul propriu al acestei obiectivităţi fantomatice capătă formă, se întăreşte, se înalţă sau se pietrifică, se cristalizează pornind de la o substanţă moale şi nediferenţiată, se instaurează plecînd de la un rest amorf: „Să examinăm acum acest reziduu al produselor muncii. Nu mai rămîne din el decît chiar această obiectivitate fantomatică, o simplă piftie [Gallerte: gelatină, figură a masei omogene] de muncă umană nediferenţiată, adică de consum de forţă de muncă omenească, indiferentă faţă de forma sub care este consumată. Tot ce mai rămîne încă vizibil în aceste lucruri [tot ce se prezintă în ele : Diese Dinge stellen nur noch dar] este faptul că pentru a fi produse s-a consumat forţă de muncă omenească. Doar fiind cristalizări (Als Kristalle) ale acestei substanţe sociale, ce le este comună, ele sînt valori: valori de piaţă" (Capitalul, op. cit., p. 43). Cu privire la această „obiectivitate fantomatică" (gespenstige Gegenstăndlichkeit), cf. Samuel Weber (op. cit., p. 75), care, între Balzac şi Marx, insistă pe drept cuvînt asupra caracterului feminin al himerei--marfă. Există, într-adevăr, mai multe indicii în acest sens. Cum poate fi, însă, stabilizat sexul unui fetiş ? Acesta nu trece, oare, de la un sex la altul ? Nu este el, oare, tocmai această mişcare de trecere, oricare ar fi staţiunile?

într-un text apărut recent, Thomas Keenan analizează, printre altele, şi „sublimările" acestei „realităţi fantomatice": „în rigoarea abstracţiunii, numai spectrele supravieţuiesc" („The Point is to (Ex)Change It", în Fetishism as Cultural Discourse, ed. E. Apter & W. Pietz, Corneli University Press, 1993, p. 168).

A. Este vorba, în primul rînd, de ceea ce îmbracă forma originală a unei reveniri a religiosului, fundamentalist sau nu, şi care supradetermină toate chestiunile cu privire la naţiune, stat, dreptul internaţional, drepturile omului, Bill of Rights, pe scurt, tot ceea ce îşi concentrează habitatul în figura cel puţin simptomatică a Ierusalimului sau, aici şi acolo, a reapro-prierii lui şi a sistemului de alianţe ce ascultă de el. Cum să-1 raportăm pe unul la celălalt, dar şi cum să disociem, totodată, cele două spaţii mesianice despre care vorbim aici sub acelaşi nume? Dacă apelul mesianic aparţine propriu-zis unei structuri universale, mişcării ireductibile a deschiderii istorice la viitor, deci experienţei înseşi şi limbajului său (aşteptare, promisiune, angajament faţă de evenimentul a ceea ce vine, iminenţă, urgenţă, exigenţă a mîntuirii, a justiţiei mai presus de drept, gaj oferit celuilalt ca nefiind prezent, prezent în prezent sau viu etc.), cum poate şi trebuie el să fie gîndit la un loc cu întruchipările mesianismului avraamic? întruchipează el, oare, pustiirea abstractă sau condiţia originară a acestora? Să nu fi fost mesianismul avraamic decît o prefigurare exemplară, prenumele dat pe fondul posibilităţii pe care încercăm să o numim aici? De ce, atunci, să mai păstrăm numele sau cel puţin adjectivul (mesianic, preferăm noi să spunem, în loc de mesianism, cu scopul de a desemna mai mult o structură a

experienţei decît o religie) acolo unde nici o figură a celui ce vine, chiar acolo unde acesta sau aceasta se anunţă, nu ar trebui să se pre-determine, să se prefigureze, chiar să se prenumească? Dintre aceste două deserturi, care va fi făcut, primul, semn către celălalt? Este de conceput o moştenire ateologică a mesianicului? Să fie ea, din contră, cea mai consecventă? O moştenire nefiind niciodată naturală, noi putem să moştenim mai mult decît o singură dată, în locuri şi la momente diferite, putem alege să aşteptăm timpul cel mai potrivit, care poate să fie şi cel mai intempestiv - să scriem despre el în funcţie de mai multe linii de descendenţă şi să ne semnăm, astfel, pe mai mult de-o bătaie (portee). Aceste întrebări şi ipoteze nu se exclud. Cel puţin pentru noi şi cel puţin pentru moment. Asceza despoaie speranţa mesianică de toate formele biblice, şi chiar de toate figurile determinabile ale aşteptării, ea se denudează, astfel, pentru a putea răspunde la ceea ce trebuie să fie ospitalitatea absolută, „da"-ul spus

celui (celei) ce vine, acel „vino" spus viitorului inanticipabil -care nu trebuie să fie un „indiferent ce" în spatele căruia se ascund tocmai fantomele mult prea cunoscute pe care trebuie să ne exersăm să le recunoaştem. Deschisă, în aşteptarea evenimentului ca justiţie, această ospitalitate nu e absolută decît dacă veghează asupra propriei sale universalităţi. Mesianicul, inclusiv în formele lui revoluţionare (iar mesianicul este întotdeauna revoluţionar, trebuie să fie), ar fi urgenţa, iminenţa, dar, paradox ireductibil, o aşteptare fără orizont de aşteptare. Putem întotdeauna să considerăm uscăciunea aproape atee a acestui mesianic drept condiţia religiilor Cărţii, un deşert care nici măcar nu a fost al lor (pămîntul, însă, este întotdeauna împrumutat, închiriat de Dumnezeu, el nu este niciodată posedat de către ocupantul său, spune tocmai Vechiul Testament, a cărui injoncţiune ar trebui, si ea, auzită); putem întotdeauna să recunoaştem în el solul arid pe care au crescut şi peste care au trecut întruchipările vii ale tuturor mesia, fie ei anunţaţi, recunoscuţi sau mereu aşteptaţi. Putem, de asemenea, să considerăm această creştere compulsivă şi furtivitatea acestei treceri drept singurele evenimente din perspectiva cărora ne apropiem şi numim mesianicul în general, această altă fantomă de care nu putem şi nu trebuie să ne lipsim. Ar putea fi considerată stranie, straniu de familiară şi de neospitalieră, în acelaşi timp (unheimlich, uncanny), această figură a ospitalităţii absolute, a cărei promisiune s-ar dori să fie încredinţată unei experienţe atît de imposibile, atît de puţin asigurată în sărăcia ei, unui cvasi-„mesianism" atît de neliniştit, de fragil şi de dezarmat, unui „mesianism" întotdeauna presupus, unui mesianism cvasi-transcendental dar şi obstinat interesat de un materialism fără substanţă: un materialism al khora pentru un „mesianism" ce duce la disperare, însă fără această disperare, şi dacă am putea să contăm pe ceea ce vine, speranţa n-ar mai fi decît calculul unui program. Am cîştiga prospectiva, dar nu am mai aştepta nimic şi pe nimeni. Dreptul fără dreptate. Nu am mai invita, nici trup, nici suflet, n-am mai primi nici o vizită şi nici măcar nu ne-am mai gîndi să vedem. Să vedem venind. Acestui „mesianism" disperat, unii, din rîndu-rile cărora nu

mă exclud, îi vor afla, poate, un gust curios, uneori chiar unul de moarte. Este adevărat că acest gust este,

înainte de toate, un gust, o presimţire de gust, şi prin esenţa sa el este curios. Curios tocmai faţă de ceea ce el conjură - şi care lasă de dorit.

B. Este vorba, însă, în chip indisociabil, şi de desfăşurarea diferenţială a lui tekhne, a tehno-ştiinţei si a tele-tehnologiei[1]. Ea ne obligă, mai mult ca oricînd, să gîndim virtualizarea spaţiului şi a timpului, posibilitatea unor evenimente virtuale a căror mişcare şi viteză ne interzic, de acum înainte (mai mult şi altfel ca pînă acum, căci nu avem de-a face cu ceva aboslut si în întregime nou), să mai opunem prezenţa reprezentării sale, „timpul real" „timpului amînat", efectivitatea simulacrului său, viul ne-viului, pe scurt, viul - morţii-vii a fantomelor sale. Ea ne obligă să gîndim, pornind de aici, un alt spaţiu pentru democraţie. Pentru democraţia ce va să vină si deci pentru justiţie. Am sugerat, deja, că evenimentul în jurul căruia dăm aici tîrcoale ezită între un „cine" singular al fantomei şi un „ce" general al simulacrului, în spaţiul virtual al tuturor tele-tehno-ştiinţelor, în dis-locarea generală la care vremea noastră se vede sortită, aşa cum sînt, de-acum, locurile amanţilor, ale familiilor, ale naţiunilor, mesianicul tremură tocmai pe marginea acestui eveniment. El este tocmai această ezitare, nu cunoaşte altă vibraţie, nu „trăieşte" altfel, însă ar înceta să mai fie mesianic dacă ar înceta să ezite: cum să mai dea, încă, loc, cum să facă, acest loc, cum să-1 facă de locuit fără, însă, a ucide viitorul în numele unor vechi frontiere? Ca şi cele ale sîngelui, naţionalismele solului nu seamănă doar ură, nu comit doar crimă, nu au nici un viitor, nu promit nimic, chiar dacă menţin, asemenea prostiei ori inconştientului, viaţa dură. Această ezitare mesianică nu paralizează nici o decizie, nici o afirmaţie, nici o responsabilitate. Ea le oferă, dimpotrivă, acestora condiţia lor elementară. Este însăşi experienţa lor. Dat fiind că trebuie să grăbim apropierea unei concluzii, să schematizăm. Dacă există ceva care pare nu a se fi mişcat de la Ideologia germană şi pînă la Capitalul, este vorba de două axiome a căror moştenire ne priveşte în egală măsură. Este, însă, vorba de moştenirea unui double bind, care face, de altfel,

1. Referitor la toate aceste motive, facem, evident, trimitere la lucrările lui Paul Virilio, ca şi la o lucrare inedită a lui Bernard Stiegler (în curs de apariţie la editura Galilee).

semn spre un double bind al oricărei moşteniri şi deci al oricărei decizii responsabile. Contradicţia şi secretul locuiesc injoncţiunea (spiritul tatălui, dacă vrem). Pe de o parte, Marx ţine să respecte originalitatea şi eficacitatea proprii, autonomizarea şi automatizarea idealităţii ca proces finis-infinis al di-ferenţei (differance) (fantomatic, fantastic, fetişic sau ideologic) - şi al simulacrului care, în ea, nu este pur şi simplu imaginară. Este un corp artefactual, un corp tehnic, şi este nevoie de muncă pentru a-1 constitui ori pentru a-1 deconstitui. Această mişcare va rămîne preţioasă,

fără doar şi poate de neînlocuit, cu condiţia să fie ajustată, aşa cum va face oricare „bun marxism", la structuri şi situaţii inedite. Pe de altă parte însă, chiar dacă rămîne unul dintre primii gînditori ai tehnicii, ba chiar, de departe, ai tele-tehnologiei care aceasta, dintotdeauna, de aproape sau de departe, va fi fost, Marx continuă să vrea să-şi întemeieze critica sau exorcizarea simulacrului spectral pe o ontologie. Este vorba de o ontologie - critică, dar pre-decon-structivă - a prezenţei ca realitate efectivă şi ca obiectivitate. Această ontologie critică înţelege să desfăşoare posibilitatea de a împrăştia fantoma, să îndrăznim, însă, să spunem: s-o conjure ca şi conştiinţă reprezentativă a unui subiect, şi să aducă această reprezentare, pentru a o reduce la condiţiile ei, în lumea materială a muncii, a producţiei şi a schimbului. Pre-deconstructiv nu vrea să însemne aici fals, non-necesar sau iluzoriu. El caracterizează, aici, o cunoaştere relativ stabilizată, care necesită întrebări încă şi mai radicale decît critica însăşi şi decît ontologia care întemeiază critica. Aceste întrebări nu sînt destabilizatoare prin efectul vreunei subversiuni teoretico-speculative. Nici nu sînt măcar, în ultimă analiză, nişte întrebări, ci nişte evenimente seismice. Nişte evenimente practice, acolo unde gîndirea se face acţiune, şi corp şi experienţă manuală (gîndirea ca Handeln, spune undeva Heidegger), muncă, însă muncă mereu divizibilă - şi susceptibilă a fi împărtăşită, dincolo de vechile scheme ale diviziunii muncii (chiar şi de aceea în jurul căreia Marx a construit atît de mult, îndeosebi discursul său cu privire la hegemonia ideologică: diviziunea între muncă intelectuală şi muncă manuală, a cărei pertinenţă, desigur, n-a dispărut, dar pare mai limitată ca oricînd). Aceste evenimente seismice vin din viitor, sînt date din

perspectiva fondului instabil, haotic şi dis-locat al timpurilor. Al unui timp disjunct sau dezajustat fără de care nu ar exista nici eveniment, nici istorie, nici promisiune de justiţie.

Consecinţele politice ale faptului că ontologicul şi criticul sînt, aici, pre-deconstructive nu sînt, poate, de neglijat. Şi în primul rînd, desigur, pentru a ne exprima, aici, prea repede, în ceea ce priveşte conceptul de politic şi politicul însuşi.

Pentru a nu oferi decît un exemplu dintre atîtea posibile, să mai amintim, pentru a conchide, încă un pasaj din Ideologia germană. El pune în operă o schemă pe care Capitalul pare a o fi confirmat neîncetat, în el, Marx avansează ipoteză conform căreia credinţa în spectrul religios, deci în fantomă în general, constă în a autonomiza o reprezentare (Vorstellung) şi în a-i uita atît geneza, cît şi temeiul real (reale Grundlage). Pentru a spulbera autonomia factice produsă astfel în istorie, trebuie luate din nou în seamă modurile de producţie si de schimb tehnico-economic:

„In religie, oamenii îşi metamorfozează universul empiric într-o fiinţă doar gândită şi doar reprezentată (zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen) care-i înfruntă atunci ca străin (das ihnen fremd gegeniibertritt). Nici acest

lucru nu trebuie explicat prin alte concepte, prin «conştiinţa de sine» sau altă divagaţie de acest gen, ci prin ansamblul modului de producţie şi de schimb aşa cum a existat el pînă în prezent si care este tot atît de independent (unabhängig) de conceptul pur precum sînt invenţia meseriei de ţesător automatic (seif acting muie: în engleză în text) şi folosirea căii ferate de filozofia lui Hegel. Dacă vrem să vorbim despre o «fiinţă» a religiei, adică despre fundamentul material al acestei non-fiinţe (d.h. von einer mate-riellen Grundlage dieses Unwesen), nu trebuie să o căutăm în «fiinţa omului» (im «Wesen des Menschen»), nici în predicatele de Dumnezeu, ci în lumea materială, aşa cum se află ea acolo, deja, în fiecare etapă a procesului religios (cf. supra Feuerbach). Toate «fantomele» pe care le-am trecut în revistă (die wirRevue passieren liessen) erau nişte reprezentări (Vorstellungen). Aceste reprezentări, făcînd abstracţie de fundamentul lor real (abge-sehen von ihrer realen Grundlage) (pe care Stirner, de altfel, îl neglijează), concepute ca nişte reprezentări interioare conştiinţei, ca nişte gînduri în capul oamenilor, o dată ieşite din obiectalitatea (Gegenständlichkeit) lor şi redate subiectului (in

das Subjekt zuruckgenommen) şi înălţate de la substanţă la conştiinţa de sine, constituie - obsesia (der Sparren) sau ideea fixă"[1].

Dacă e să urmăm litera textului, critica fantomei sau a spiritelor ar fi, prin urmare, critica unei reprezentări subiective şi a unei abstracţiuni, a ceea se petrece în cap, a ceea ce nu iese decît din cap, adică a ceea ce rămîne acolo, în cap, exact atunci cînd a ieşit de acolo, din cap, şi supravieţuieşte în afara capului. Nimic, însă, nu ar fi posibil, începînd cu critica însăşi, fără supravieţuirea, fără supra-viaţa posibilă a acestei autonomii şi a acestui automatism în afara capului. Am putea spune că aici se situează spiritul criticii marxiste, nu acela pe care noi 1-am putea opune literei sale, ci acela pe care însăşi mişcarea literei sale îl presupune. Ca şi fantoma, el nu este nici în cap, nici afară din cap. Marx ştie foarte bine acest lucru, dar se poartă ca şi cum nu ar vrea să aibă ştiinţă de el. In Ideologia germană, capitolul următor va fi consacrat tocmai acestei obsesii care îl făcea pe Stirner să spună: „Mensch, es spukt in deinem Kopfe /". Traducere curentă: „Omule, ai fantome (revenants) în cap!". Marx crede că este de-ajuns să întoarcă apostroful împotriva sfîntului Max[2].

^Es spukt": greu de tradus, spuneam. Chestiune de fantomă (revenant) şi de obsesie care bîntuie, desigur, dar încă ? Idiomul german pare a numi fantomalitatea, dar o numeşte într-o formă verbală. Aceasta nu spune că există revenant, spectru sau fantomă, nu spune că există apariţie, der Spuk, nici măcar că apare, ci că „spectrează", că „apariţionează". Este vorba, în neutralitatea acestei forme verbale cu totul impersonale, de ceva sau de cineva, nici cineva şi nici ceva, de un „se" care nu acţionează. Este vorba, mai curînd, de mişcarea pasivă a unei frici, a unei experienţe temătoare gata să primească, dar unde ? In cap ? Ce este capul înainte de această teamă pe care nu poate nici măcar s-o stăpînească ? Dacă însă capul, care

nu e nici subiectul, nici conştiinţa, nici eul, nici creierul, s-ar defini în primul rînd tocmai prin posibilitatea unei astfel de experienţe, şi tocmai prin aceea pe care nu ar putea nici s-o stăpînească şi nici s-o delimiteze, prin indefinitatea lui „es

1. Ideologia germană, op. cit., pp. 183-184 (traducere uşor modificată).
2. Ibidem, p. 184.

spukt"? Să primeşti, să găzduieşti, spuneam noi, aşadar, dar temîndu-te, în angoasă şi în dorinţa de a-1 exclude pe străin, de a-1 invita fără a-1 accepta, ospitalitate domestică ce-1 primeşte fără a-1 primi pe străin, pe un străin, însă, aflat deja înăuntru (das Heimliche-Unheimliche), mai intim faţă de sine decît sine însuşi, proximitatea absolută a unui străin a cărui putere e singulară şi anonimă (es spukt), o putere de nenumit şi neutră, adică indecidabilă, nici activă, nici pasivă, o an-iden-titate care ocupă invizibil şi fără să facă nimic nişte locuri care nu sînt, pînă la urmă, nici ale noastre, nici ale sale. Or, toată asta, aceasta cu privire la care am eşuat în încercarea noastră de a spune ceva cît de cît logic determinabil, aceasta care vine atît de greu în limbaj, aceasta care pare a nu vrea să spună nimic, aceasta care ne derutează faptul-de-a-voi-să--spunem al nostru, făcîndu-ne în mod regulat să vorbim dinspre locul în care nu vrem să spunem nimic, în care ştim foarte limpede ce anume nu vrem să spunem dar nu ştim ce anume am vrea să spunem, ca şi cum aceasta nu ar mai fi nici de ordinul ştiutului, nici de ordinul vrutului sau al lui a-vrea--să-spui, ei bine, aceasta revine, aceasta se întoarce, insistă în urgenţă şi dă de gîndit, însă aceasta, care este de fiecare dată suficient de irezistibilă, suficient de singulară ca să provoace tot atîta angoasă ca si viitorul şi moartea, aceasta ţine mai puţin de un „automatism de repetiţie" (acela al automatelor care se rotesc în faţa noastră de vreme îndelungată), cît ne dă de gîndit toată asta, total alta, de care ţine o compulsiune de repetiţie: aceea că oricare un altul este total altul. Fantomalitatea impersonală a lui „es spukt" produce automatismul de repetiţie şi, în egală măsură, îşi află în acesta principiul său de raţiune, într-un paragraf incredibil din Das Unheimliche, Freud recunoaşte, de altfel, că prin ceea ce spune acest „es spukt" ar fi trebuit să-şi înceapă cercetările (cu privire la Das Unheimliche, la pulsiunea de moarte, la compulsiunea de repetiţie, la dincolo de principiul plăcerii etc.)[1]. El vede în acesta

1. De ce vede Freud în obsesia care bîntuie exemplul „poate cel mai puternic", un soi de prototip al experienţei lui Unheimlichkeit ? Pentru că, „la un grad extrem" (im allerhochsten Grade), li se pare „unheim-lich" multor oameni tot ceea ce este „legat de moarte, de cadavru, de revenirea morţilor, de spirite şi de spectre (mit Geistern und Gespenstern)". Spre marea nefericire a traducătorilor, Freud îşi vede

un exemplu cu care ar fi trebuit să înceapă cercetarea. Merge chiar pînă la a-1 considera exemplul cel mai puternic de Unheimlichkeit (Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen konnen: „Am fi putut, la drept vorbind, să ne începem investigaţia cu acest exemplu de Unheimlichkeit,

poate ce] mai puternic"). Ne putem, însă, întreba dacă ceea ce el numeşte exemplul cel mai puternic se lasă redus la un simplu exemplu - doar la exemplul cel mai puternic, din seria de

ilustrată această aserţiune atrăgînd atenţia nu asupra faptului că „es spukt" este atît de dificil de tradus (din motivele arătate mai sus), ci asupra aceluia că „mai multe limbi moderne nu pot să redea expresia noastră «ein unheimlich.es Haus» decît transcriind-o în felul următor : o casă în care «es spukt»" („[...] manche moderne Sprachen unseren Ausdruck : ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben konnen als durch die Umschreibung: ein Haus, im dem es spukt"', Das Unheimliche, GW XII, pp. 254-255). De fapt, „unheimliche" este la fel de intraductibil ca şi „es spukt". Ceea ce duce la traduceri greoaie şi, în fond, ininteligibile. De exemplu: „[...] mai multe limbi moderne nu pot să redea expresia noastră «casă unheimlich» altfel decît printr-o perifrază: o casă bîntuită" (trad. M. Bonaparte şi E. Marty, „L'inquietante etrangete", în Essais de psychanalyse appliquee, 1933, „Idees", NRF, pp. 194-195) sau „[...] some languages in use to-day can only render the German expression «an unheimliche house» by «a haunted house»" (Standard Edition, voi. XVII, p. 241). Cu privire la ceea ce Freud avansează, apoi, despre moartea însăşi, revenim în altă parte, pentru a face o legătură cu discursurile lui Heidegger şi Levinas în această privinţă (Apories, Galilee, 1996). Altă epocă, altă modalitate, alt modă pentru fantome: la aceeaşi pagină, Freud remarca faptul că unele conferinţe cu pretenţii despre comunicarea cu fantomele (revenants) tindeau, pe atunci, să se înmulţească. Spirite subtile, notează el, din rîndul oamenilor de ştiinţă şi mai cu seamă la sfîrşitul vieţii, cedează tentaţiei telepatice sau mediumnice. Ştia el ce spunea! Şi dat fiind că Hamlet va fi fost subiectul nostru, să precizăm că Freud considera apariţiile spectrale de aici lipsite de orice putere de Unheimlichkeit (op. cit, p. 265). Ca şi cele dinMacbeth ori lulius Cezar, ca şi cele din Infernul lui Dante. Ele pot fi, desigur, terifiante (schreckhaft) sau lugubre (duster), dar la fel de puţin unheimlich ca şi lumea zeilor homerici. Explicaţia: literatura, ficţiunea teatrală. După Freud, noi ne-am plia, în aceste cazuri, judecata la condiţiile realităţii fictive, aşa cum sînt ele stabilite de către poet, şi am trata „sufletele, spiritele şi spectrele" ca pe nişte existenţe întemeiate, normale, legitime (vollberechtige Existenzen). Observaţie cu atît mai surprinzătoare cu cît toate exemplele de Unheimlichkeit din acest eseu sînt împrumutate din literatură!

exemple. Şi dacă nu cumva este vorba de Lucrul însuşi, de însăşi cauza a ceea ce este căutat şi care determină căutarea? De cauza cunoaşterii si a căutării, de motivul istoriei ori al episteme? Dacă tocmai de aici îşi trage el forţa sa exemplară? Pe de altă parte, se cuvine să acordăm atenţie mecanismului conjuratoriu pe care Freud îl scoate, atunci, înainte pentru a se justifica de faptul de a nu fi crezut necesar să înceapă cu ceea ce ar fi putut să înceapă, cu ceea ce ar fi trebuit să înceapă, cu toate acestea, el de exemplu (vreau să spun, mă înţelegeţi bine: Marx şi el).

Freud ne explică acestea pe tonul senin al prudenţei epistemologice, metodologice, retorice, de fapt psihagogice: dacă a fost nevoit ca el să nu înceapă cu ceea ce ar fi putut sau ar fi trebuit să înceapă e pentru că, o dată cu lucrul în chestiune (exemplul cel mai puternic de Unheimlichkeit, „es spukt", fantomele [revenants] şi apariţiile), ţi se face mult prea frică. Se confundă ceea ce este, în mod contradictoriu, indecidabil, heimliche-unheimliche cu teribilul ori înspăimîntătorul (mit dem Grauenhaften). Or, spaima nu este bună pentru liniştea cercetării şi nici pentru distingerea

analitică a conceptelor. Ar trebui citită - pentru ea însăşi şi din acest punct de vedere -întreaga urmare a acestui text; vom încerca să o facem în altă parte, intersectînd această lectură cu aceea a numeroase texte de Heidegger[1]. Frecvent, decisiv şi organizator, recursul pe care acesta îl face - în Sein und Zeit şi aiurea - la valoarea de Unheimlichkeit credem că rămîne, în general, nesurprins sau neglijat, în ambele discursuri, în acela al lui Freud si în acela al lui Heidegger, acest recurs face posibile proiecte sau traiecte fundamentale. O face, însă, destabilizînd în permanenţă, şi într-un mod mai mult sau mai puţin subteran, ordinea

Freud şi Heidegger. In La Carte poştale... (Flammarion, 1980, p. 206), semnatarul Trimiterilor îi cuplează precum două spectre: „Aici, pe Freud si pe Heidegger, eu îi conjug în mine ca pe cele două mari fantome ale «marii epoci» - cei doi bunici supravieţuitori. Nu s-au cunoscut, dar formează, după mine, un cuplu tocmai din această pricină, din cauza acestei singulare anacronii".

O fantomă (revenant) fiind întotdeauna chemată să vină şi să revină, gîndirea spectrului, contrar credinţei bunului-simţ, face semn spre viitor. Este o gîndire a trecutului, o moştenire care nu poate să vină decît de la ceea ce încă nu a sosit - de la cel ce vine însuşi.

distincţiilor conceptuale puse în operă. El ar trebui să pună pe gînduri în egală măsură şi etica şi politica ce decurg în mod implicit sau explicit. Ipoteza noastră e că la fel stau lucrurile şi cu spectrologia lui Marx. Această mare constelaţie problematică a obsesiei care bîntuie este, nu-i aşa, a noastră, proprie. Ea nu are o margine asigurată, însă clipeşte şi sclipeşte sub numele proprii ale lui Marx, Freud şi Heidegger: Heidegger care 1-a ignorat pe Freud, care 1-a ignorat pe Marx. Ceea ce este departe de a fi întîmplător. Marx n-a fost încă primit. Subtitlul acestei adresări ar fi putut fi, aşadar: „Mar* - das Unheimliche". Marx rămîne la noi acasă un imigrant, un imigrant glorios, sacru, blestemat, dar, în continuare, clandestin, aşa cum a fost toată viaţa. El aparţine unui timp de disjuncţie, acelui „time out of joint" în care se inaugurează laborios, dureros, tragic o nouă gîndire a graniţelor, o nouă experienţă a casei, a unui „acasă" şi a economiei, între pămînt şi cer. Din imigrantul clandestin nu trebuie să ne grăbim să facem un interzis a se stabili sau, ceea ce întotdeauna riscă să revină la acelaşi lucru, să-1 domesticim. Să-1 neutralizăm prin naturalizare. Să-1 asimilăm pentru a înceta să ne mai fie frică cu el. Nu face parte din familie, însă n-ar trebui să-1 împingem, o dată în plus, şi pe el, spre frontieră.

Oricît de viu, de sănătos, de critic, de necesar ar mai continua, încă, să rămînă hohotul său de rîs, şi în primul rînd în faţa spectrului capital sau patern, în faţa acelui ‚flauptgespenst" ce constituie esenţa generală a Omului, Marx, das Unheimliche, n-ar fi trebuit, poate, să izgonească atît de repede atîtea fantome. Nu pe toate deodată şi nici într-un mod atît de simplu, sub pretextul că nu existau (fireşte că nu existau, ei şi ?) -sau că toate acestea erau sau trebuiau să rămînă de domeniul trecutului

(„Lăsaţi-i pe morţi să îngroape morţii" etc.). Cu atît mai mult cu cît el se pricepea şi să le lase în libertate, să le emancipeze chiar, în mişcarea prin care analiza autonomia (relativă) a valorii de schimb, a ideologemei ori a fetişului. Chiar dacă am vrea, nu am putea să-i lăsăm pe morţi să îngroape morţii: nu are sens, este imposibil. Numai nişte muritori, numai nişte vieţuitori care nu sînt nişte zei vii pot să îngroape morţii. Numai nişte muritori pot să-i vegheze, şi să vegheze pur şi

simplu. Şi fantomele pot, ele sînt pretutindeni acolo unde se veghează; morţii, însă, nu pot — este imposibil şi n-ar trebui.

Că nedeterminatul acestui imposibil poate, cu toate acestea, să aibă loc, iată, din contră, ruina sau cenuşa absolută, ameninţarea ce se cere gîndită si, de ce nu, exorcizată încă. A exorciza nu pentru a izgoni si a vîna fantomele, ci, de data aceasta, pentru a le face dreptate, dacă asta înseamnă a le face să revină vii, ca nişte fantome (revenants) care nu ar mai fi fantome (revenants), ci ca pe acei ce sosesc cărora o memorie ori o promisiune ospitalieră se cuvine să le asigure primirea -fără, vreodată, certitudinea că ei se prezintă în această calitate. Nu pentru a le face dreptate în acest sens, ci din preocupare pentru justiţie. Existenta sau esenţa prezente n-au constituit niciodată condiţia, obiectul sau lucrul justiţiei. Neîncetat se cuvine să reamintim că imposibilul („a-i lăsa pe morţi să îngroape morţii") este, vai, întotdeauna posibil. Neîncetat se cuvine să reamintim că acest rău absolut (viaţa absolută, viaţa pe deplin prezentă, nu-i aşa, aceea care nu cunoaşte moartea si care nu mai vrea să audă vorbindu-se de ea) poate să aibă loc. Neîncetat se cuvine să reamintim că tocmai din perspectiva posibilităţii teribile a acestui imposibil este justiţia de dorit: prin intermediul, dar, prin urmare, mai presus de drept.

Dacă Marx, ca şi Freud, ca şi Heidegger, ca toată lumea, n-a început cu ceea ce ar fi trebuit să „poată începe" (beginnen konnen), anume cu obsesia care bîntuie, înaintea vieţii ca atare, înaintea morţii ca atare, nu este, desigur, din vina lui. Vina, în orice caz, prin definiţie, se repetă, o moştenim, trebuie să veghem asupra ei. Ea costă întotdeauna foarte scump - şi tocmai pentru omenire. Ceea ce costă foarte scump pentru omenire este, fără doar şi poate, faptul de a crede că putem s-o sfîrşim, în istorie, cu o esenţă generală a Omului sub pretextul că aceasta nu reprezintă decît un Hauptgespenst, o arhi-fan-tomă, dar şi acela, care înseamnă - în fond - acelaşi lucru, de a crede în continuare, fără doar şi poate, în această fantomă capitală. De a crede în ea aşa cum fac credulii sau dogmaticii, între credinţe, ca întotdeauna, poarta rămîne foarte îngustă.

Pentru a avea sens să ne întrebăm cu privire la teribilul preţ de plătit, pentru a veghea asupra viitorului, ar trebui să luăm totul de la capăt, însă, de data aceasta, în memoria a acestei impure „impure impure

istorii cu fantome".

Putem noi, pentru a o chestiona, să ne adresăm fantomei ? Cui anume ? Ei ? Chestiei ăsteia, cum continuă să spună, cu prudenţă, Marcellus? „Thou art a Scholler; speak to it Horatio [...] Question it."
întrebarea merită, poate, să fie întoarsă: putem noi să ne adresăm în general dacă nu există vreo fantomă care să revină deja? Dacă iubeşte dreptatea, „savantul" viitorului, „intelectualul" de mîine va trebui să înveţe acest lucru, şi de la ea. El va trebui să înveţe să trăiască învăţînd nu să facă conversaţie cu fantoma, ci să se întreţină cu ea, cu el, să-i lase sau să-i dea cuvîntul, fie şi doar în sine însuşi, în celălalt, celuilalt în sine : spectrele sînt întotdeauna aici, chiar dacă nu există, chiar dacă nu mai sînt, chiar dacă nu sînt încă. Ele ne obligă să regîndim acest „aici" de cum deschidem gura, chiar şi într-un colocviu şi mai cu seamă atunci cînd vorbeşti o limbă străină :
„Thou art a scholar; speak to it, Horatio"...

Cuprins

In colecţia PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino - Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale
2. Lev Şestov - Noaptea din grădina Ghetsimani
3. Matei Călinescu - Viaţa si opiniile lui Zacharias Lichter
4. Barbey d'Aurevilly - Dandysmul
5. Henri Bergson - Gindirea si mişcarea

fi. Liviu Antonesei — Jurnal din anii ciumei: 1987-1989
l. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare

8. Marcel Mauss, Henri Hubert - Teoria generală a magiei
9. Paul Valery - Criza spiritului si alte eseuri
10. Virgil Nemoianu — Micro-Armonia
11. Vladimir Tismăneanu - Balul mascat
12. Ignaţiu de Loyola - Exerciţii spirituale
13. * * * - Testamentum Domini (ediţie bilingvă)
14. Adrian Marino - Politică si cultură
15. Georges Duby - Anul 1000
16. Vasile Gogea - Fragmente salvate (1975-1989)
17. Paul Evdokimov — Rugăciunea în Biserica de Răsărit
18. Henri Bergson - Materie si memorie
19. losif Sava - Radiografii muzicale. 6 Serate TV
20. Gabriel Andreescu - Naţionalişti, antinaţionalisti...

O polemică in publicistica românească
21. Stelian Tănase - Revoluţia ca eşec
22. Nikolai Berdiaev - Sensul istoriei
23. Franţoise Thom - Sfirsiturile comunismului
24. Jean Baudrillard - Strategiile fatale
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. - Fenomenologie si teologie
26. Thierry de Montbrial - Memoria timpului prezent
27. Evagrie Ponticul - Tratatul practic. Gnosticul
28. Anselm de Canterbury - De ce s-a făcut Dumnezeu om?
29. Alexandru Paleologu - Despre lucrurile cu adevărat importante
30. Adam Michnik - Scrisori din închisoare şi alte eseuri
31. Liviu Antonesei - O prostie a lui Platon. Intelectualii si politica
32. Mircea Carp - „Vocea Americii" în România (1969-1978)
33. Marcel Mauss, Henri Hubert - Eseu despre natura si funcţia sacrificiului
34. Nicolae Breban - Riscul în cultură
35. losif Sava - Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV
36. Arnold Van Gennep - Formarea legendelor
37. Claude Karnoouh - Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi
38. Cristian Bădiliţă (ed.) - Eliadiana
39. loan Buduca - Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă
40. Pierre Hadot - Ce este filosofia antică ?
41. Leon Wieseltier - împotriva identităţii
42. * * * - Apocalipsa lui Pavel
43. Marcel Mauss - Eseu despre dar
44. Eugeniu Safta-Romano — Arhetipuri juridice în Biblie
45. Guy Scarpetta - Elogiu cosmopolitismului
46. Dan Pavel - Cine, ce si de ce ?
47. Vladimir Jankelevitch - Iertarea
48. Andrei Cornea - Penumbra
49. losif Sava - Muzica si spectacolul lumii. 10 Serate TV
50. Pierre Hadot - Plotin sau simplitatea privirii
51. Cristian Bădiliţă - Călugărul si moartea
52. * * * — Convorbiri cu Schopenhauer
53. Dan Pavel — Leviathanul bizantin
54. Sorin Antohi - Civitas imaginalis
55. Basarab Nicolescu - Transdisciplinaritatea. Manifest
56. Emanuel Swedenborg - Despre înţelepciunea iubirii conjugale

PLURAL M

1. Emile Durkheim - Formele elementare ale vieţii religioase
2. Arnold Van Gennep - Riturile de trecere
3. Carlo Ginzburg - Istorie nocturnă
4. Michel de Certeau - Fabula mistică
5. G. W. Leibniz - Eseuri de teodicee
6. J. Martin Velasco - Introducere în fenomenologia religiei
7. * * * - Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice
8. Raymond Trousson - Istoria gîndirii libere
9. Marc Bloch - Regii taumaturgi
10. Filostrat - Viaţa lui Apollonios din Tyana

11. Diogenes Laertios - Despre vieţile şi doctrinele filosofilor
12. Ştefan Afloroaei - Cum este posibilă filosofia în estul Europei
13. Gail Kligman - Nunta mortului
14. 15. Jean Delumeau - Păcatul şi frica
16. Mihail Psellos - Cronografia. Un veac de istorie
bizantină. 976-1077
17. Cicero - Despre divinaţie
18
20
21 22 23 24
28 29. 30, 31.
19. Elena Niculiţă-Voronca — Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică
* * * - Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală Paul Zumthor - Babei sau nedesâvîrşirea
Porfir - Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin
E.R. Dodds - Grecii si iraţionalul
Jean Delumeau - Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile
confesiunii. Secolele XIII-XVIII Thomas de Aquino - Despre fiind si esenţă I.-Aurel Candrea - Folclorul medical român comparat.
Privire generală. Medicina magică Vladimir Petercă - Regele Solomon în Biblia ebraică si în cea
grecească. Contribuţie la studiul conceptului de midraş Emmanuel Levinas — Totalitate si Infinit
* * * - Evanghelii apocrife
Jacques Le Goff (coord.) - Omul medieval Jacques Derrida - Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională

în pregătire:
Adriana Babeţi - Despre arme şi litere
Pavel Florenski - Stîlpul si temelia adevărului